ژاں پال سارتر

وجودیت اور انسان دوستی

مترجم: قاضی جاوید

وجودیت اور انسان دوستی

ژاں پال سارتر

ترجمہ: قاضی جاوید

مشعل

آر۔بی 5 ' سیکنڈ فلور ' عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک ' نیو گارڈن ٹاؤن ' لاہور 54600 ' پاکستان

حرفِ اول

معاصر فلسفیانہ تحریکوں میں سے وجودیت کے بارے میں غالباً سب سے زیادہ غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو اس کی وسیع تر مقبولیت ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عام طور پر اسے فکری انداز کے بجائے ادبی حوالے سے سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

اپنی محدود ترین تشکیل میں وجودیت ایک ایسا مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فرد کے جوہر کا تعین اس کے وجود کے اظہار کے بعد ممکن ہے۔ یہ نظریہ فرد کی آزادی کا اعلان کرتا ہے۔

وجودی فکر کا آغاز ژاں پال سارتر سے نہیں ہوا۔ اس سے پہلے بھی فلسفہ اور مذہب میں اس فکر کے منابع موجود تھے لیکن وجودیت کی عام مقبولیت بہر طور سارتر کی مرہونِ منت ہے۔

یہاں سارتر کے شہرہ آفاق خطبے L, Existentialisme Est un Humanisme کا اردو ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔ سارتر نے یہ خطبہ ۱۹۴۵ء میں پیرس کے ایک کلب میں دیا تھا۔ اس میں وجودیت کا دفاع انسان دوستی کے سچے نظریے کے طور پر کیا گیا ہے۔ فرانسیسی زبان میں یہ خطبہ پہلی بار ۱۹۴۶ء میں شائع ہوا تھا۔ انگریزی میں ''وجودیت اور انسان دوستی'' کے عنوان سے اس کا ترجمہ فلپ میرٹ نے کیا جو امریکہ میں صرف ''وجودیت'' کے عنوان سے شائع ہوا۔ اردو ترجمہ میرٹ کے انگریزی ترجمے پر مبنی ہے۔

اس خطبے کو وجودی ادب میں کلاسیک کا درجہ حاصل ہے اور اسے خود سارتر کے

فلسفے کا سب سے مختصر اور بہترین تعارف کہا جاتا ہے جس میں اس نے وجودیت کے بنیادی تصورات کی وضاحت کرتے ہوئے فلسفیانہ اصطلاحات سے بڑی حد تک گریز کیا ہے۔

انگریزی بولنے والے دنیا میں یہ خطبہ سارتر کی مقبول ترین تصنیف ہے، جب کہ دنیا کے ایک بڑے حصے میں اسے اس خطبے کے حوالے ہی سے سمجھا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ سارتر سے عمومی دلچسپی رکھنے والوں کے لئے محض اس کا مطالعہ ہی کافی ہوگا لیکن فلسفہ کے سنجیدہ طالب علموں کے لیے یہ خطبہ صرف بنیاد کا کام دے سکتا ہے۔ سارتر کو سمجھنے کے لیے انہیں اس کی دیگر تصانیف کا مطالعہ کرنا پڑے گا۔

ایک طرف تو سارتر کے مداح اس خطبے کو فکرِ سارتر کی کلید خیال کرتے ہیں تو دوسری طرف بعض نقادوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ اس میں سارتر نے اس احتیاط سے کام نہیں لیا جو دوسری نگارشات میں اس کا طرۂ امتیاز ہے۔

بہرطور اس خطبے میں سارتر نے وجودیت کی ایک ایسی مختصر اور جامع تعریف (وجود جوہر پر مقدم ہے) پیش کی ہے جسے اب عام طور پر قبول کرلیا گیا ہے۔

اردو ترجمے میں کوشش یہ کی گئی ہے کہ لفظی ترجمہ کی بجائے مفہوم کو قابلِ فہم بنایا جائے۔

قاضی جاوید

لاہور

دیباچہ

سارتر کی فلسفیانہ تصانیف کو جنگ عظیم دوم سے پہلے اور بعد کی دو واضح ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے دور کی تصانیف میںBeing and Nothingness (ہستی اور لاشیئیت) اور دوسرے دور کی تصانیف میںExistentialism and Humanism (وجودیت اور انسان دوستی) اس کے نظریات کی نمائندہ تحریریں سمجھی جاتی ہیں۔ ماضی قریب میں جنم لینے والی فلسفیانہ تحریکوں میں سے وجودیت کی تحریک کو ایک عرصے تک قبول عام کا درجہ حاصل رہا ہے اور اب بھی دنیا کے بہت سے مما لک میں اس کے اثرات موجود ہیں۔ وجودی مصنفین نے چونکہ زیادہ تر ادب کو اپنے اظہار کا وسیلہ بنایا اس لیے ادب شناس حلقے اس تحریک سے بالخصوص واقف ہیں۔ تاہم زیرنظر کتاب سارتر کی کوئی ادبی تحریر نہیں بلکہ ایک لیکچر پر مشتمل ہے جو اس نے 1945ء میں پیرس کے ایک کلب میں دیا تھا۔ فلپ میرے نے اس کا ترجمہ انگریزی میں کیا اور اس کے لیے ایک تعارف بھی تحریر کیا تھا۔ ''وجودیت اور انسان دوستی'' اسی ترجمہ پر منحصر ہے۔ اس خطبے کی دو بنیادی خصوصیات ہیں:

اس خطبے میں سارتر وجودیت پر لگائے جانے والے الزامات کا جواب دیتے ہوئے اس کا دفاع انسان دوستی کے نظریہ کی حیثیت سے کرتا ہے۔

یہ خطبہ ایک طرح سے سارتر کے فلسفہ کائنات کا مختصر مگر جامع خلاصہ ہے جس میں وجودیت کے بنیادی تصورات کی وضاحت فلسفیانہ اصطلاحات سے حتی الامکان گریز کرتے ہوئے کی گئی ہے۔

وجودیت کے تعارف میں لکھے جانے والے اکثر مضامین کی تفہیم تاریخی حوالے سے کرواتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ تحریک سابقہ تصوریت اور مادیتی فلسفوں سے پیدا شدہ عمومی عدم اطمینان کے بھرپور اظہار کا نام ہے۔ اسے یورپ میں گزشتہ صدی کے دوران سائنسی ترقی کے نتیجہ میں برپا ہونے والے اس صنعتی انقلاب کے خلاف ردعمل کی ایک صورت بھی قرار دیا جا سکتا ہے جس نے انسان سے اس کی انسانیت اور حریتِ فکر وعمل چھین کر اسے ایک مشین میں تبدیل کر دیا تھا۔ اسی طرح اس فلسفیانہ تحریک کے ارتقاء کو پہلی اور دوسری جنگ عظیم کے المیہ کے پس منظر میں دیکھنے کی بھی سعی کی جاتی ہے۔ اس تاریخی اپروچ کی اہمیت اور اس کی ناگزیر حیثیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ اس نوع کی کاوش کے دوران یہ پتہ نہیں چلتا کہ آخر وجودیت ہے کیا۔ چونکہ زیرنظر کتاب کے شروع میں وجودیت کی نوعیت کے بارے میں ایک تعارف مضمون پہلے سے موجود ہے اس لیے بہتر ہوگا کہ اس دیباچے میں ہم وجودیت پر عمومی یا تاریخی حوالے سے بات کرنے کی بجائے قاری کو بالخصوص سارتر کی فکر سے مختصراً اردو شناس کرادیں۔

سارتر کے فلسفہ پر کام کرنے والے ناقدین کا خیال ہے کہ اس کے پہلے اور دوسرے دور کی تصانیف مزاجاً ایک دوسرے سے متصادم نہیں ہیں لیکن سارتر اپنے دوسرے دور میں اس فلسفے سے جو اخلاقیات اخذ کرتا ہے وہ پہلے دور کی اخلاقیات سے یقیناً قدرے مختلف ہے۔ یہاں ان اخلاقیات کی نوعیت کا احاطہ کرنا اور ان کا تنقیدی جائزہ لینا یا ان ناقدین کی رائے کا محاکمہ پیش کرنا مقصود نہیں ہے۔ ہمارے سامنے خصوصیت کے ساتھ اس کے دوسرے دور کی نمائندہ تصنیف ''وجودیت اور انسان دوستی'' ہی رہے گی اور ہم یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ اس میں سارتر وجودیت کا کیا مفہوم پیش کرتا ہے اور اس مفہوم کی بعض تصریحات کیا ہیں۔

وجودیت بنیادی طور پر قیاسی نوعیت کے فلسفوں سے بالکل مختلف ہے۔ اسے ''عمل کی تحریک'' یا ''عمل کا نظریہ'' قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایک ایسا نظریہ جو انسانی زندگی کو ممکن بنا دیتا ہے۔ اسے عمومی طور پر ایک نوع کی اخلاقیات کا نام بھی دے دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا لیکن جب ہم سارتر کی وجودیت کے لیے اخلاقیات کی اصطلاح استعمال کرتے

ہیں تو اس کا مفہوم روایتی اخلاقیات سے یکسر مختلف ہونا چاہیے۔ روایتی اخلاقیات انسانی فطرت یا جوہر کو ایک طے شدہ امر تسلیم کرتے ہوئے ایسے عالمگیر اصول دریافت کرنے کی کوشش کرتی ہے جو اخلاقی انتخاب میں انسان کی رہنمائی کریں اور جن کے مطابق عمل کرتے ہوئے فرد خود کو اپنی فطرت کے مطابق ڈھال سکے۔

روایتی اخلاقیات کے برعکس وجودیت سرے سے کسی ''انسانی فطرت'' کو تسلیم ہی نہیں کرتی۔ سارتر کی وجودیت کا تو بنیادی مفروضہ ہی یہ ہے کہ ''وجود جوہر پر مقدم ہے۔'' (Existence precedes essence) یعنی ''انسان وجود پہلے رکھتا ہے، اپنے آپ کا سامنا کرتا ہے، دنیا میں ابھرتا ہے۔ اس کے بعد ہی اپنے تصور (یا جوہر) کی تشکیل کرتا ہے۔ گویا انسان کی کوئی عمومی یا پہلے سے شدہ فطرت نہیں ہے۔ کوئی ایسی بنیادی خصوصیات نہیں ہیں جن کی وساطت سے انسان کے تضمن کا احاطہ کیا جا سکے۔ لہٰذا کوئی ایسے عالمگیر اخلاقی اصول بھی نہیں ہیں جن سے اخلاقی فیصلوں میں رہنمائی لی جائے۔ اگر بات اس طرح کی ہے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وجودیت کے پس منظر میں اخلاقیات سے کیا مراد ہے۔

وجودیت کی بنیادی طور پر دو اقسام ہیں: الٰہیاتی وجودیت (Theistic Existentialism) اور دَہری وجودیت (Atheistic Existentialism)۔ سارتر دہری وجودیت کا نمائندہ فلسفی ہے۔ اگر اس کے مطابق خدا نہیں ہے تو پھر انسان کیا ہے؟ یا ہائیڈیگر کے الفاظ میں ''انسانی حقیقت'' سے کیا مراد ہے؟ سارتر کہتا ہے کہ انسان ان اشیا سے مختلف ہے جنہیں کسی خاص مقصد کے لیے آرڈر پر تیار کیا جاتا ہے۔ اس نے کاغذ تراش کی مثال دی ہے۔ کاغذ تراش کا وجود اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ بنائے جانے سے پہلے اس کا مقصد کاریگر کے ذہن میں موجود تھا۔ سارتر کے خیال میں ''انسانی حقیقت'' کے بارے میں اس قسم کے تصور کا ہونا خود انسانی وقار کے منافی ہے۔ انسان کوئی شے نہیں بلکہ متحرک ہستی ہے، فعلیت ہے۔ پہلے سے طے شدہ کوئی امر واقعہ نہیں۔ جب خدا ہی موجود نہیں جو ایک خلاقِ حقیقی اور الوہی کاریگر کی حیثیت سے انسان کے تصور کی پیش بینی کر سکے تو پھر پہلے سے متعین کسی مقصد حیات یا فطرتِ مسلمہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس طرح

سارتر اقدار کے کسی بھی ماورائی ماخذ، جوہریا کائناتی نظام کا قائل نہیں ہے۔ انسان محض 'ہے' یا زیادہ موزوں الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی حیثیت ایک لوح سادہ کی سی ہے۔ وہ جو کچھ بھی بنتا ہے اپنے وجود میں آنے کے بعد بنتا ہے اور اس وقت بھی وہ صرف وہی کچھ ہوتا ہے جو اس نے اپنے آپ کو بنایا ہوتا ہے۔ گویا انسان وجود پہلے رکھتا ہے اور اپنی تعریف یا تشکیل بعد میں کرتا ہے۔ لہٰذا معروضی اور حقیقی اعتبار سے انسان خالص وجود ہے۔ یہ کسی حقیقت سے وابستہ نہیں بلکہ خود حقیقت ہے۔ ''انسانی حقیقت'' اپنے شئون و مظاہر کے مجموعے کا نام بھی نہیں کیوں کہ یہ سب مل کر بھی وجود کی تعریف سے قاصر ہیں۔ وجود ہمیشہ ان سے ماورا رہتا ہے۔

سارتر انسانی حقیقت کو خالص داخلیت یا شعور محض کا نام بھی دیتا ہے۔ شعور ہمیشہ کسی شے کا ہوتا ہے۔ شعور اور اس کا معروض کبھی ایک دوسرے کا عین قرار نہیں دیئے جا سکتے۔ لہٰذا شعور فی نفسہ لا شے ہے جسے سارتر وجود برائے خود Being for itself کا نام دیتا ہے۔ دوسری طرف کائنات کی دیگر اشیاء میں جن کے لیے وہ وجود بذات خود Being in itself کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ جو چیز شعور یا وجود برائے خود کو وجود بذات خود سے ممتاز کرتی ہے وہ لاشیئیت ہے۔ وجود برائے خود یا شعور یا انسان کا وجود لاشیئیت کا مرہون منت ہے۔ اس وجہ سے سارتر شعور کو Insufficiency یا Incompleteness کا نام بھی دیتا ہے۔ وجود برائے خود بنیادی طور پر غیر مستقل اور حادث ہے لیکن یہ اس کوشش میں لگا رہتا ہے کہ اس غیر مستقل کیفیت یا خلا کو دور کیا جائے اور باشعور رہتے ہوئے بھی یہ اپنی تکمیل کرے، وجود بذات خود بن جائے لیکن ایسا ہو نہیں سکتا۔ وجود برائے خود اور وجود بذات خود ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اس لاحاصل کوشش کی وجہ سے سارتر انسان کو ناکام جذبے کا نام دیتا ہے۔ جب ہم اسی جذبے کو لامحدودیت تک لے جاتے ہیں تو وہ خدا بن جاتا ہے یعنی کہ ہم ایسی ہستی کا تصور بناتے ہیں جو بیک وقت وجود برائے خود اور وجود بذات خود ہو اور وہ بھی بدرجہ کمال لیکن محال یہ ہے، ناممکن ہے۔ چونکہ خدا کا تصور تضادات پر مبنی ہے اس لیے نہ صرف یہ کہ فی الواقعہ خدا موجود نہیں ہے بلکہ خدا ممکن ہی نہیں۔ انسان جب الوہیت کے پیچھے بھاگتا ہے تو اس کی قسمت میں سوائے مایوسی کے کچھ نہیں ہوتا۔

یہ ہے مختصراً وہ پس منظر جس میں سارتر اپنا اخلاقی فلسفہ پیش کرتا ہے۔

خدا موجود نہیں۔ اس صورت میں انسان اپنے آپ کو تنہا محسوس کرتا ہے۔ وہ اپنے اندر اور باہر کی دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں پاتا جس پر وہ اعتماد اور بھروسہ کر سکے۔ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے اس کا کوئی جواز نہیں۔ وجود کے جوہر پر مقدم ہوتے ہوئے کوئی شخص اپنے کسی عمل کی وضاحت کسی مخصوص اور متعین حوالے سے نہیں کر سکتا۔

دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی نوع کی جبریت کا کوئی وجود نہیں۔ انسان مکمل طور پر آزاد ہے۔ وہ اپنے مستقبل کی خود تعمیر کرتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جسے سارتر ''انسان کو آزاد رہنے کی سزا ملی ہے، (Man is condemned to be free) بھی کہتا ہے۔ ''سزا'' اس لیے کہ انسان نے خود اپنے آپ کو پیدا نہیں کیا اس کے باوجود وہ آزاد ہے۔ اسی بنا پر وہ اپنی اقدار خود تخلیق کرنے اور اپنے معیار خود بنانے پر مجبور ہے۔ وہ اپنے ہر عمل اور فیصلے سے اقدار تخلیق کرتا ہے۔ یوں وہ اپنی تخلیق کردہ اقدار کے نتائج کا ذمہ دار بھی ٹھہرتا ہے۔ جس طرح اس کی آزادی مطلق، غیر محدود اور غیر مشروط ہے اسی طرح اس کی ذمہ داری بھی ساری کائنات کو محیط ہے۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان خود اپنا فیصلہ کرتا ہے تو یقیناً ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ ہر شخص کو اپنے متعلق خود فیصلہ کرنا چاہیے لیکن اس سے ہمارا مطلب یہ بھی ہے کہ اپنے متعلق کوئی فیصلہ کر کے انسان صرف اپنے لیے ہی نہیں بلکہ بیک وقت پوری نوع انسان کے لیے بھی فیصلہ کرتا ہے۔ انسان کے تمام اعمال میں سے جو وہ اپنی رضا کے مطابق اپنی تشکیل کے لیے کرتا ہے، ایک بھی تو ایسا نہیں جس سے بیک وقت انسان کی کسی ایک ایسی شبیہ کی تشکیل نہ ہوتی جس پر اس کے خیال میں ہر انسان کو پورا اترنا چاہیے۔ دو چیزوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا دراصل منتخب شے کی اہمیت کا اقرار کرنا ہے کیونکہ ہم بدتر کے انتخاب سے بالکل قاصر ہیں۔ ہم ہمیشہ بہتر کا چناؤ کرتے ہیں اور کوئی شئے ہمارے لیے اس وقت تک بہتر نہیں ہو سکتی جب تک تمام بنی نوع انسان کی اس میں بہتری نہ ہو............ پس ہماری ذمہ داری اس سے کہیں زیادہ ہے جو ہم نے فرض کی تھی کیونکہ یہ پوری بنی نوع انسان سے متعلق ہو جاتی ہے۔

اس بے پایاں آزادی اور ذمہ داری کو صرف موت ہی ختم کر سکتی ہے کیونکہ

موت انسان کو وجود بذات خود میں تبدیل کر دیتی ہے۔ انسان ماضی میں شامل ہو جاتا ہے اور دوسروں کے لیے شعور سے عاری شئے بن جاتا ہے۔

ذمہ داری کے احساس کے ساتھ جب انسان کسی عمل کی تخلیق کا فیصلہ کرتا ہے تو گویا یوں جیسے وہ اپنے اس عمل سے ساری انسانیت کے لئے کوئی فیصلہ کر رہا ہو، کوئی قدر تخلیق کر رہا ہو، قانون سازی کر رہا ہو۔ صرف اور صرف اس قسم کی صورت حال انسانی وقار کے مطابق ہے۔ سارتر اسے Good faith کا نام دیتا ہے۔ اپنے عمل سے پوری انسانیت کے لیے اقدار کی تخلیق بہت بھاری ذمہ داری ہے جو ہر فرد اپنے کندھوں پر اٹھائے پھرتا ہے اور اس طرح شدید کرب سے دو چار رہتا ہے۔ وہ اکثر اپنی ذمہ داری سے بچنا چاہتا ہے، فرار حاصل کرنا چاہتا ہے، اپنی ذمہ داری سے محروم ہونا چاہتا ہے اس لیے وہ اکثر اپنی ذمہ داری کو نظر انداز کر دیتا ہے یا جھوٹ بولتا ہے۔ یہ Bad faith ہے۔ یوں وہ صرف اپنے آپ کو دھوکا دیتا ہے کیونکہ آزاد اور ذمہ دار ہونے کے علاوہ اس کے پاس کوئی چارہ کار نہیں۔

سارتر نے بجا طور پر اس الزام کی بھی تردید کی ہے کہ وجودیت بنیادی طور پر فرد کی داخلیت پر بہت زیادہ اصرار کرنے کی وجہ سے ایک قنوطی رجحان کا نام ہے:

آپ نے دیکھا کہ وجودیت کو قناعت پسندی کا فلسفہ قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ وجودیت انسان کا تعین ہی اس کے عمل سے کرتی ہے اور انسان کی کوئی یاس انگیز تصویر پیش نہیں کرتی۔ اس سے زیادہ رجائی اور کوئی فلسفہ نہیں ہو سکتا جس نے انسان کا مقدر اس کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ یہ فلسفہ انسان کو عمل سے نہیں روکتا کیونکہ وجودیت تو اسے بتاتی ہے کہ اگر امید کوئی چیز ہے تو وہ اس کے عمل میں ہے۔ وہ چیز جو اسے زندگی بخشتی ہے عمل ہے۔

ترجمہ کرنا ایک مشکل فن ہے اور نہایت محنت طلب کام ہے۔ کسی کتاب کے معیاری ترجمے کے لیے اصل متن اور ترجمہ دونوں کی زبان پر مکمل عبور ہونے کے ساتھ ساتھ کتاب کے مضمون اور موضوع کا گہرا فہم بھی نہایت ضروری ہے۔ قاضی جاوید ہمارے ملک کے نہایت ثقہ اور معتبر دانشور ہیں۔ فلسفیانہ مسائل پر بالعموم ان کی گرفت بہت مضبوط ہے جس کا ثبوت ان کی بہت سی تصانیف ہیں جو انہوں نے فلسفہ جدید کے

مختلف پہلوؤں پر تحریر کی ہیں۔ ان کی تصانیف کے مطالعہ سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ مشکل سے مشکل مضامین کو بھی اردو میں منتقل کرنے کی ان میں بے پناہ صلاحیت موجود ہیں۔ (Extentialism and Humanism) کے کئی اور اردو تراجم بھی شاید موجود ہوں گے۔ کم از کم ایک ترجمہ جو گورنمنٹ کالج لاہور کے ظہور الحق شیخ نے سوندھی ٹرانسلیشن سوسائٹی کے لیے کیا تھا میری نظر سے گزرا ہے۔ بہرحال قاضی جاوید کا ترجمہ منفرد خصوصیات کا حامل ہے اور کئی لحاظ سے بہتر بھی ہے۔ زیر نظر کتاب کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس میں لیکچر کے آخر میں دی گئی Discussion کا ترجمہ بھی شامل ہے جو ظہور الحق شیخ کے ترجمے میں موجود نہیں ہے۔

قاضی جاوید صاحب نے اس خطبہ کا ترجمہ کر کے ابتدائی درجے کے فلسفہ کے طالب علموں اور سارتر سے عمومی دلچسپی رکھنے والے قارئین کے لیے سارتر کی فکر کو آسان بنا دیا ہے۔ امید ہے علمی اور ادبی حلقوں میں اس کاوش کو تحسین کی نظر سے دیکھا جائے گا۔

ڈاکٹر عبدالخالق
اقبال پروفیسر و صدر شعبہ فلسفہ
پنجاب یونیورسٹی لاہور

وجودیت اور انسان دوستی

میرا ارادہ ہے کہ ان اعتراضات کے خلاف وجودیت کا دفاع کروں جن کا اسے نشانہ بنایا گیا ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ وجودیت کو مایوس کن صبر و قناعت کی زندگی بسر کرنے کی دعوت سمجھتا ہے۔ اگر ہر مسئلے کے حل کی راہ مسدود ہو جائے تو پھر یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ اس دنیا میں ہر عمل بے ثمر ہے۔ یوں بالآخر ایک قیاسی فلسفے میں پناہ ڈھونڈی جاتی ہے پھر چونکہ غور و فکر ایک عیاشی ہے اس لیے وجودیت محض ایک اور بورژوا فلسفہ قرار پائے گی۔ یہ ہے وہ الزام جو خاص طور پر کمیونسٹ لگاتے ہیں۔

دوسری طرف ایسے لوگ بھی ہیں جن کا کہنا ہے کہ ہم نے ہر اس شے کو اہمیت دی ہے جو انسانی صورت حال میں شرمناک ہے۔ ہر اس شے کو نمایاں کیا ہے جو حقیر اور بے مایہ ہے اور ان چیزوں کو نظر انداز کر دیا ہے جو حسن و دلکشی کی حامل ہیں اور انسانی فطرت کے روشن پہلو سے تعلق رکھتی ہیں۔ چنانچہ ایک کیتھلک نقاد مرسے کے بقول ہم نے یہ بھلا دیا ہے کہ بچہ کیسے مسکراتا ہے۔ دونوں طرف سے یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ ہم نسل انسانی کی وحدت کو نظر انداز کر کے فرد کی توجہ کا مرکز بناتے ہیں۔ کمیونسٹوں کے نزدیک اس کا سبب یہ ہے کہ ہم اپنے نظریے کی بنیاد خالص داخلیت پر رکھتے ہیں۔ یوں سمجھ لیجیے کہ ہم فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ کی طرح اپنے نظریے کی اساس ''میں سوچتا ہوں'' پر رکھتے ہیں۔ یہ وہ لمحہ ہے جس میں فرد اپنی تکمیل کرتا ہے لیکن یہ ایک ایسا مقام ہے جہاں اپنی ذات سے

باہر دوسرے انسانوں کے ساتھ رشتہ جوڑنا محال ہے۔ ''میں سوچتا ہوں'' کے اصول کے حوالے سے انا دوسرے لوگوں تک نہیں پہنچ سکتی۔

مسیحی حلقوں کا گِلہ یہ ہے کہ ہم انسانی معاملات کی سنجیدگی اور حقیقت سے منکر ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ چونکہ ہم خدائی اور تمام ابدی اقدار کونظرانداز کردیتے ہیں لہٰذا باقی جو کچھ بچتا ہے وہ محض ارادی افعال ہیں۔اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی مرضی کے مطابق عمل کرسکتا ہے اور وہ کسی دوسرے کے نقطہ نظر یا طرزِ عمل پر انگلی اٹھانے کا مجاز نہیں ہو سکتا۔

میں آج کے خطبے میں اس قسم کے اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کروں گا۔اس مختصر وضاحت کو ''وجودیت انسان دوستی ہے'' کا عنوان دینے کا سبب بھی یہی ہے۔اس ضمن میں انسان دوستی کے ذکر سے کئی لوگوں کو تعجب ہوگا۔خیر ہم یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ اس سے ہماری مراد کیا ہے۔ہم اس بات کو نقطہ آغاز بنا سکتے ہیں کہ ہمارے نزدیک وجودیت ایک نظریہ ہے جو انسانی زندگی کو ممکن بنا دیتا ہے۔یہ ایک ایسا نظریہ بھی ہے جو اس بات کی توثیق کرتا ہے کہ ہر سچائی اور ہر عمل ایک ماحول اور ایک انسانی داخلیت دونوں پر دلالت کرتے ہیں۔اصل میں اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ہم انسانی زندگی کے برے پہلو پر زیادہ زور دیتے ہیں۔گزشتہ دنوں مجھے ایک خاتون کا یہ قصہ سنایا گیا کہ جب کبھی گھبراہٹ کے عالم میں اس کی زبان سے کوئی بے ہودہ بات نکل جاتی ہے تو وہ خود کو مطمئن کرنے کی خاطر کہتی ہے کہ ''اوہو، میں تو وجودی ہوتی جارہی ہوں۔''

گویا بے ہودگی کی وجودیت سے نتھی کیا جارہا ہے۔اس حوالے سے بعض لوگ ہمیں فطرت پسند قرار دیتے ہیں۔خیر اگر ہم ایسے ہوں تو بھی حیرانی کی بات یہ ہے کہ ہم ان کے لئے رسوائی اور خوف کا باعث کیوں ہیں۔فطرت پسندی کو آج کل کوئی بھی خوف یا ذلت کا سبب نہیں سمجھتا۔ادھر معاملہ یہ ہے کہ زولا کے ناول La Terre کو برداشت کر لینے والے لوگ بھی کوئی وجودی ناول دیکھتے ہیں تو بیزاری محسوس کرنے لگتے ہیں۔جو لوگ عوام کی دانش میں یقین رکھتے ہیں، جو کہ افسردہ دانش ہے، انہیں بھی ہماری دانش زیادہ ہی یاس انگیز محسوس ہوتی ہے۔پھر اس قسم کی کہاوتوں سے بڑھ کر اوہام کیا ہو سکتے ہیں جیسے ''اول خویش بعد درویش'' یا اگر تم کسی بدمعاش کو تھپکی دو گے تو وہ تمہیں نقصان پہنچائے

گا۔ اگر تم اس کی ٹھکائی کرو گے تو وہ تمہاری عزت کرے گا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کی بہت سی کہاوتیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ ان سب کا مفہوم ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمیں قوت کی مخالفت نہیں کرنی چاہیے۔ برتر قوت کے ساتھ لڑنا چاہیے۔ ان معاملات میں ٹانگ نہیں اڑانا چاہیے جو ہمارے بس سے باہر ہیں۔ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ اگر کوئی عمل کسی روایت کے مطابق نہیں تو پھر وہ محض رومان پرستی ہے۔ اسی طرح اگر کسی عمل کی بنیاد مسلم الثبوت تجربے پر نہیں تو اس کا نتیجہ مایوسی ہوگا۔ تجربے نے چونکہ ظاہر کر دیا ہے کہ انسان ہمیشہ شر کی طرف مائل رہتے ہیں، اس لیے انہیں قابو میں رکھنے کے لیے سخت قوانین درکار ہیں۔ وگرنہ انارکی پھیل جائے گی۔ اس قسم کی بے سروپا کہاوتوں پر یقین رکھنے والے لوگوں کے سامنے جب کبھی کسی کم و بیش گھناؤنے فعل کا ذکر کیا جاتا ہے تو وہ کہہ اٹھتے ہیں ''ہاں صاحب یہ تو انسانی فطرت کے مطابق ہی ہے۔'' یہی وہ لوگ ہیں جو ہمیشہ حقیقت پسندی کی رٹ لگاتے ہوئے شکایت کرتے ہیں کہ وجودیت بہت ہی یاس زدہ نظریہ ہے۔ اس کے روز افزوں احتجاج نے مجھے واقعی اس شبہے میں ڈال دیا ہے کہ ہماری یاسیت سے وہ اس قدر برہم نہیں جس قدر ہماری رجائیت سے ہیں کیونکہ جس نظریے کی وضاحت میں ابھی آپ کی خدمت میں پیش کرنے والا ہوں اس کی تہ میں تعجب انگیز عنصر یہ ہے کیا ایسا نہیں کہ وہ انسان کو انتخاب کے امکان سے دوچار کرتا ہے۔ خیر آیئے اس امر کی تصدیق کے لیے ہم پورے مسئلے کا فلسفیانہ سطح پر جائزہ لیں جسے ہم وجودیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ آخر یہ ہے کیا؟

اس لفظ کو استعمال کرنے والوں میں سے اکثر اس کے معنی پوچھنے پر بغلیں جھانکنے لگتے ہیں۔ اب چونکہ یہ لفظ فیشن میں شامل ہو گیا ہے اس لیے لوگ بڑی خوشی سے اعلان کر دیتے ہیں کہ فلاں موسیقار یا فلاں مصور ''وجودی'' ہے۔ کلارتے کا ایک کالم نگار بھی ''وجودی کے نام سے لکھتا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ اب اس لفظ کا استعمال اتنی بہت سی چیزوں کے لیے اس قدر بے احتیاطی سے ہوتا ہے کہ اس کے کوئی معنی ہی نہیں رہے۔ لگتا ہے کہ وہ تمام لوگ جو کسی نئے سکینڈل یا تحریک میں شامل ہونے کے خواہش مند رہتے ہیں وہ سرریلزم جیسے کسی انوکھے نظریے کی عدم موجودگی میں اب اس فلسفے کی طرف متوجہ ہو رہے ہیں یہ اور بات ہے کہ انہیں فلسفے میں اپنے کام کی کوئی چیز نہیں ملتی کیونکہ وجودیت

درحقیقت تمام نظریوں کے مقابلے میں کم سنسنی خیز اور سادہ تر ہے۔ اصل میں تو یہ صرف ماہرین اور فلسفیوں کے لیے ہی ہے۔ ویسے اس کی وضاحت آسانی سے کی جاسکتی ہے۔

مسئلہ محض اس لیے پیچیدہ ہو گیا ہے کہ وجودیت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک طرف مسیحی وجودی ہیں۔ ان میں سے جیسپرز اور جبرئیل مارسل کا نام لوں گا۔ یہ دونوں صاحبان پکے کیتھولک ہیں۔ دوسری طرف وجودی دہریے ہیں۔ ان کے گروہ میں ہیڈیگر کے علاوہ فرانسیسی وجودیوں اور خود مجھے شمار کرنا چاہیے۔ ان سب میں قدر مشترک صرف یہ ہے کہ ان کے نزدیک وجود جوہر پر مقدم ہے یا آپ پسند کریں تو یوں کہہ لیجیے کہ ہمیں داخلیت سے آغاز کرنا چاہیے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس سے ہماری مراد کیا ہے؟

انسان کی بنائی ہوئی کسی شے پر توجہ کیجیے۔ مثلاً کوئی کتاب یا کاغذ تراش۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کسی کاریگر نے اسے بنایا ہے اور اس کے ذہن میں اس کا ایک تصور پہلے سے موجود تھا۔ اس نے کاغذ تراش کے تصور اور اسے بنانے کی پہلے سے موجود ترکیب پر یکساں توجہ دی ہے۔ یہ ترکیب اس کے تصور ہی کا ایک حصہ ہے اور حقیقت میں ایک فارمولا ہے۔ لہٰذا کاغذ تراش ایک طرف تو ایسی شے ہے جسے ایک مخصوص انداز میں بنایا جاتا ہے اور دوسری طرف وہ ایک ایسی شے ہے جو ایک خاص مقصد پورا کرتی ہے۔ یہ فرض کرنا ہی دشوار ہے کہ کوئی شخص یہ سوچے بغیر کہ کاغذ تراش کس کام آتا ہے اسے بنا ڈالے تو آیئے اس بات کو ہم یوں کہیں کہ کاغذ تراش کا جوہر، یعنی فارمولے اور خصوصیات کا وہ مجموعہ جس نے اس کی تیاری اور مقصد کو ممکن بنایا ہے، اس کے وجود پر مقدم ہے۔ یوں میری آنکھوں کے سامنے کسی کاغذ تراش یا کتاب کا تعین ہونا چاہیے۔ یہاں ہم دنیا کو ایک تکنیکی نقطہ نگاہ سے دیکھ رہے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ تخلیق وجود سے پہلے ہوتی ہے۔

خالق کی حیثیت سے خدا کے بارے میں غور کرتے ہوئے ہم اکثر و بیشتر اسے ایک ملکوتی کاریگر خیال کرتے ہیں۔ کسی بھی نظریے کے حوالے سے غور کیا جائے، چاہے وہ ڈیکارٹ کے نظریے سے مماثل ہو یا لائینز کے نظریے سے، ہم ہمیشہ اس نظریے پر پہنچتے ہیں کہ ارادہ کم و بیش فہم کے بعد پیدا ہوتا ہے یا کم از کم اس کے ساتھ ہی جنم لیتا ہے۔ لہٰذا جب خدا تخلیق کرتا ہے وہ ٹھیک ٹھیک جانتا ہے کہ وہ کیا تخلیق کر رہا ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو خدا کے ذہن میں انسان کا تصور ویسے ہی ہے جیسے کاریگر کے ذہن میں کاغذ تراش

کا تصور ہوتا ہے۔ خدا ایک طریقہ کار اور تصور کے مطابق انسان کو بنا تا ہے۔

یوں ہر انسان ایک مخصوص تصور کی عملی صورت ہے جو خدا کے ذہن میں سب سے پہلے موجود ہے۔ اٹھارہویں صدی کے فلسفیانہ الحاد میں خدا کا تصور دبا یا گیا تھا۔ پھر بھی یہ خیال برقرار رہا کہ جوہر کی وجود پر اولیت حاصل ہوتی ہے۔ اس خیال کی جھلکیاں ہمیں ہر جگہ ملتی ہیں۔ مثلاً دڈرو، والٹیر اور حتیٰ کہ کانٹ کے یہاں بھی ہم اس کی جھلک دیکھ سکتے ہیں۔ دعویٰ یہ کیا جاتا ہے کہ انسان کی اپنی ایک فطرت ہے۔ یہی ''انسانی فطرت'' انسان کا تصور ہے اور اس کا وجود ہر انسان میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد انسان کے کلی تصور کی ایک مخصوص مثال ہے۔ کانٹ تو اس حد تک جاتا ہے کہ اس نے وحشی سے بورژوا تک سب کو اس کلیٹ میں سمیٹ لیا ہے۔ اس کے نزدیک ان سب کی تعریف اور بنیادی صفات یکساں ہیں۔ یہاں بھی انسان کا جوہر اس کے تاریخی وجود سے پہلے ہے جس کا ہم تجربے میں سامنا کرتے ہیں۔

جس دہری وجودیت کا میں ایک نمائندہ ہوں، وہ زیادہ استقامت کے ساتھ اعلان کرتی ہے کہ اگر خدا موجود نہیں تو بھی کم از کم ایک ہستی ایسی ضرور ہے جس کا وجود اسکے جوہر پر مقدم ہے۔ یعنی ایک ایسی ہستی جو اپنے تصور سے پہلے موجود ہوتی ہے۔ یہ ہستی انسان ہے۔ ہیڈیگر کے الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ انسانی حقیقت ہے۔

وجود کو جوہر پر مقدم قرار دینے سے ہمارا مطلب کیا ہے؟

ہمارا مطلب یہ ہے کہ انسان وجود پہلے رکھتا ہے۔ اپنے آپ کا سامنا کرتا ہے، دنیا میں ابھرتا ہے، اس کے بعد ہی اپنے تصور کی تشکیل کرتا ہے۔ وجودیوں کے نزدیک انسان کی تعریف اس لیے محال ہے کہ ابتدا میں وہ کچھ بھی نہیں ہوتا۔ بعد ازاں وہ وہی کچھ کرتا ہے جو خود کو بناتا ہے۔ انسانی فطرت نام کی کسی شے کا وجود نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ خود خدا ہی موجود نہیں جو پہلے سے اس کا تصور کر سکے۔ انسان تو بس ہے۔ وہ محض وہی کچھ نہیں جو خود کو سمجھتا ہے بلکہ وہ کچھ بھی ہے جو ارادہ کرتا ہے۔ وجود میں آنے کے بعد یہ وہ اپنے متعلق تصور قائم کرتا ہے اور وجود میں چھلانگنے کے بعد ہی ارادہ کرتا ہے۔ مختصر یہ کہ انسان صرف وہی کچھ ہے جو کچھ کہ وہ اپنے آپ کو بنا تا ہے۔

یہ وجودیت کا پہلا اصول ہے۔ اس کو لوگ ہم پر طنز کرنے کی خاطر وجودیت

''داخلیت'' کہتے ہیں حالانکہ اس اصول پر زور دینے سے ہماری مراد صرف یہ ہے کہ انسان کا رتبہ اینٹ یا پتھر سے کہیں زیادہ ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان سب سے پہلے تو وجود رکھتا ہے۔ اس کے وجود کو اولیت حاصل ہے۔ وجود ہی اسے مستقبل کی جانب دھکیلتا ہے اور وہ اپنے اس عمل سے آگاہ بھی ہوتا ہے۔ انسان پھپھوندی یا گھاس پھونس نہیں بلکہ حقیقت میں ایک منصوبہ ہے اور داخلی زندگی کا حامل ہے۔ ذات کے اس منصوبے کے اظہار سے پہلے کچھ موجود نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اقلیم میں بھی کچھ نہیں ہوتا۔ انسان صرف اسی وقت وجود حاصل کرتا ہے جب وہ وہی کچھ بنتا ہے جو خود کو بنانا چاہتا ہے۔ تاہم محض کچھ ہونے کی خواہش کافی نہیں۔

خواہش یا ارادے سے ہماری مراد شعوری طور پر کوئی فیصلہ کرنا ہے۔ اکثر و بیشتر یہ فیصلہ اس وقت کیا جاتا ہے جب ہم خود کو وہ کچھ بنا لیتے ہیں جو کہ ہم ہیں۔ میں کسی جماعت میں شامل ہونے، کوئی کتاب پڑھنے یا شادی کرنے کی خواہش کر سکتا ہوں لیکن ایسی صورت میں جس شے کو عموماً میرا ارادہ کہا جاتا ہے وہ غالباً پہلے سے کیے ہوئے ایک زیادہ خود رو فیصلے کا مظہر ہوتا ہے۔ تاہم اگر یہ بات درست ہے کہ وجود جوہر پر مقدم ہے تو پھر انسان جو کچھ ہے اس کا ذمہ دار بھی وہ خود ہی ہے۔ پس وجودیت کا پہلا نتیجہ تو یہ ہوا کہ انسان کو اپنا ذمہ دار قرار دیتی ہے اور اس کے وجود کی تمام تر ذمہ داری اس کے کندھوں پر ڈال دیتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان خود اپنا ذمہ دار ہے تو ہمارا مدعا یہ نہیں ہوتا کہ وہ صرف اپنی ذات کا ذمہ دار ہے، بلکہ ہمارا مطلب یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ تمام نسل انسانی کا ذمہ دار ہے۔

''داخلیت'' کے لفظ کو دو معنوں میں سمجھا جا سکتا ہے لیکن ہمارے مخالفین ان میں سے صرف ایک پر نگاہ رکھتے ہیں۔ ایک طرف تو داخلیت کا مطلب انسان کی آزادی ہے اور دوسری طرف اس سے مراد یہ ہے کہ انسان انسانی داخلیت کی حدود کو پار نہیں کر سکتا۔ موخر الذکر مفہوم وجودیت کا گہرا مفہوم ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان خود کو منتخب کرتا ہے تو ہم یہ کہہ رہے ہوتے ہیں کہ ہم میں سے ہر ایک کو اپنے متعلق لازماً خود فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس کے ساتھ ہی ہماری مراد یہ بھی ہوتی ہے کہ اپنے بارے میں فیصلہ کرتے ہوئے انسان ساری نسل انسانی کے متعلق بھی فیصلہ کرتا ہے۔

انسان کے تمام اعمال میں سے جو وہ اپنی خواہش کے مطابق اپنی تخلیق کے لیے کرتا ہے، ایک بھی ایسا نہیں ہے جس سے بیک وقت انسان کی کوئی ایسی شبیہہ نہ بنتی ہو جس پر اس کے خیال میں ہر انسان کو پورا اترنا چاہیے۔ جب دو چیزوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کیا جاتا ہے تو پھر دراصل منتخب شے کی اہمیت اقرار بھی کیا جاتا ہے۔

اس کا سبب یہ ہے کہ ہم بدتر کے انتخاب سے بالکل قاصر ہوتے ہیں۔ جس شے کو ہم منتخب کرتے ہیں وہ ہمیشہ بہتر ہوتی ہے۔ اب معاملہ یہ ہے کہ کوئی شے اس وقت تک ہمارے لیے بہتر نہیں ہوسکتی جب تک وہ سب کے لیے بہتر نہ ہو۔ علاوہ ازیں اگر وجود جوہر پر مقدم ہے اور ہم اپنے بنائے ہوئے تصور کے مطابق رہنا چاہتے ہیں تو پھر یہ تصور سب کے لیے اور ہمارے پورے عہد کے لیے صحیح ہونا چاہیے۔ گویا ہماری ذمہ داری کہیں اس سے زیادہ ہے جتنی کہ ہم نے فرض کر رکھی تھی کیونکہ اس کا تعلق فرد واحد کے بجائے پوری انسانیت سے ہے۔

فرض کیجیے کہ میں ایک محنت کش ہوں اور میں کسی کمیونسٹ ٹریڈ یونین کے بجائے کسی مذہبی ٹریڈ یونین کا رکن بننے کا فیصلہ کرتا ہوں۔ اب اگر اس رکنیت کے ذریعے میں یہ ظاہر کرنے کا انتخاب کرتا ہوں کہ صبر وشکر کا رویہ ہی انسان کے شایان شان ہے اور یہ کہ انسان کی بادشاہی اس زمین پر نہیں تو پھر میں صرف اپنے آپ کو اس نظریے کا پابند نہیں بناتا۔ اس کے برخلاف میں سب لوگوں کو صابر وشاکر دیکھنا چاہوں گا۔ یوں مذہبی ٹریڈ یونین میں شمولیت کا میرا فیصلہ تمام نسلِ انسانی کی طرف سے ایک کومٹ منٹ ہوگا۔

آیئے زیادہ نجی قسم کی مثال لیں۔ قرض کیجیے کہ میں شادی کرنے اور بچے پیدا کرنے کا فیصلہ کرتا ہوں۔ ہوسکتا ہے کہ یہ فیصلہ میری صورتِ حال، میری خواہش اور میرے جذبات کا نتیجہ ہو لیکن اس کے ذریعے میں نہ صرف خود کو بلکہ تمام انسانوں کو شادی کا پابند کرتا ہوں۔ یوں میں اپنے لیے اور تمام انسانوں کے لیے ذمہ دار بن جاتا ہوں۔ میں فرد کی ای ایسی شبیہہ تخلیق کرتا ہوں جس پر میرے نزدیک تمام انسانوں کو پورا اترنا چاہیے۔ پس میں اپنی تشکیل کرتے ہوئے سب انسانوں کی تشکیل کرتا ہوں۔

اس طرح ہمیں یہ سمجھنے میں مدد ملے گی کہ کرب، فتادگی اور مایوسی جیسی اصطلاحات جو شاید قدرے پرشکوہ ہیں، کا مطلب کیا ہے۔ ابھی آپ دیکھیں گے کہ ان کا

مطلب بہت سادہ ہے۔تو آیئے پہلے ہم یہ دیکھیں کہ کرب سے ہماری مراد کیا ہے؟

ایک وجودی بے تکلفی سے کہہ دیتا ہے کہ انسان کرب کا شکار ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسان جب کسی بات کا خود سے وعدہ کرتا ہے تو اسے پوری طرح یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ صرف اپنے بارے میں ہی فیصلہ نہیں کررہا بلکہ ایک قانون سازی کی حیثیت سے تمام انسانوں کے لیے بھی فیصلہ کررہا ہے۔ایسے لمحے میں وہ مکمل اور گہری ذمہ داری کے احساس سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ یہ سچ ہے کہ بہت سے لوگ اس معاملے میں کسی قسم کی تشویش کا مظاہرہ نہیں کرتے۔ تاہم ہمارا دعویٰ ہے کہ وہ یا تو اپنا کرب چھپا رہے ہوتے ہیں یا اس سے بھاگ رہے ہوتے ہیں۔ یقیناً بہت سے لوگ سمجھتے ہیں کہ وہ جو کچھ کرتے ہیں اس سے کسی دوسرے کو نہیں بلکہ صرف اپنے آپ کو پابند بناتے ہیں۔آپ ان سے پوچھیں کہ ''اگر ہر کوئی ایسے ہی کرے تو؟'' اس پر وہ کندھے اچکاتے ہوئے جواب دیں گے کہ ''بھئی ہر کوئی ایسے نہیں کرتا۔'' لیکن سچی بات یہ ہے کہ ہر شخص کو اپنے آپ سے یہ سوال پوچھنا چاہیے کہ اگر ہر کوئی اس کی طرح ہی کرنے لگے تو کیا بنے؟

خود فریبی کو بروئے کار لائے بغیر کوئی شخص اس پریشان کن سوال سے بچ نہیں سکتا۔ جو شخص خود کو دھوکا دینے کے لیے یہ جھوٹ بولتا ہے کہ ہر کوئی ایسا نہیں کرتا، اسے ضمیر کی چبھن محسوس ضرور ہوتی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جھوٹ بولنے کا فعل اس عالمگیر قدر پر دلالت کرتا ہے جس کی نفی کی جاتی ہے۔اخفا کے ذریعے ہی اس کا کرب خود کو ظاہر کر دیتا ہے۔ یہی وہ کرب ہے جسے کرکیگارڈ نے ''کربِ ابراہیمی'' سے موسوم کیا تھا۔آپ کو وہ قصہ تو معلوم ہی ہوگا۔ایک فرشتے نے ابراہیم کو اپنا بیٹا قربان کرنے کا حکم دیا تھا۔اب اگر وہ واقعی فرشتہ تھا جس نے ظاہر ہو کر یہ حکم دیا تھا کہ ''اے ابراہیم تو اپنے بیٹے کو قربان کر'' تو پھر اس کی اطاعت لازم ہوگئی۔ تاہم اس قسم کی صورتِ حال میں ہر شخص کو پہلے اس بات کی تشویش ہوگی کہ آیا وہ واقعی فرشتہ تھا اور دوسرے یہ کہ آیا میں واقعی ابراہیم ہوں۔ آخر ان باتوں کے ثبوت کیا ہیں؟ ایک پگلی کو وہم ہو گیا تھا کہ لوگ ٹیلی فون پر اسے حکم دیتے رہتے ہیں۔ ڈاکٹر نے اس سے پوچھا کہ ''تم سے بات کون کرتا ہے'' اس کا جواب یہ تھا کہ ''وہ کہتا ہے کہ وہ خدا ہے۔'' تو یہ ہے بات۔ واقعی اس کے لیے یہ کس طرح ثابت ہو سکتا تھا کہ خدا ہی اس سے ہمکلام ہوتا ہے؟ کوئی فرشتہ مجھ پر نازل ہو تو اس کی شناخت کا ثبوت کیا

ہے؟ اگر مجھے آوازیں سنائی دیتی ہیں تو کون ثابت ہوسکتا ہے کہ وہ دوزخ کے بجائے جنت سے آرہی ہیں یا پھر وہ میرے تحت الشعور یا کسی مریضانہ کیفیت کا نتیجہ ہیں؟ کون کہہ سکتا ہے کہ میں ہی ان کا مخاطب ہوں؟

پس کون ثابت کرسکتا ہے کہ میں ہی وہ شخص ہوں جو اپنی مرضی سے انسان کے متعلق اپنے نظریے کو نسلِ انسانی پر مسلط کرنے کا حقدار ہے؟ مجھے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکتا۔ کوئی ایسا بھی نہ ہوگا جو مجھے اس امر کا یقین دلا دے۔ اگر کوئی آواز مجھ سے مخاطب ہوتی ہے تو اس بات کا فیصلہ مجھے ہی کرنا ہے کہ یہ آواز کسی فرشتے کی ہے یا نہیں۔ اگر میں کسی سلسلہ عمل کو اچھا سمجھتا ہوں تو بھی یہ میں ہی ہوں جو یہ کہنے کا انتخاب کرتا ہے کہ یہ اچھا ہے، برا نہیں ہے۔ یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوسکتا کہ میں ہی ابراہیم ہوں۔ پھر بھی میں ہر لمحے ایسے کام کرنے پر مجبور ہوں جو مثال کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ہر شخص کے ساتھ ہر بات یوں پیش آتی ہے جیسے تمام انسانوں کی نظریں اس کے طرزِ عمل کا جائزہ لے رہی ہوں تاکہ وہ اپنے طرزِ عمل کو اس کے مطابق ڈھال سکیں۔ لہٰذا ہر شخص کو خود سے پوچھنا چاہیے کہ آیا واقعی میں ایسا انسان ہوں جسے ایسا طرزِ عمل اختیار کرنے کا حق ہے جو تمام انسانوں کے لیے رہنما بن سکے؟ اگر کوئی شخص اپنے آپ سے یہ سوال نہیں کرتا تو وہ اپنے کرب کو چھپاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جس کرب کا ہم ذکر کررہے ہیں وہ ایسا نہیں جو تو کل یا جمود کی طرف لے جاتا ہو۔ یہ تو سیدھا سادا کرب ہے جس سے وہ تمام لوگ بخوبی آگاہ ہیں جو ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر جب کوئی فوجی افسر حملے کی ذمہ داری لیتا ہے اور یوں بہت سے آدمیوں کو موت کے منہ میں دھکیل دیتا ہے تو یہ اس کا اپنا انتخاب ہوتا ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ وہ تن تنہا ہی اس بات کا انتخاب کرتا ہے۔ مانا کہ وہ اعلیٰ تر کمانڈر کے ماتحت ہوتا ہے، لیکن اس کمانڈ کے زیادہ عوامی احکامات کی توضیح وہ خود کرتا ہے اور اس توضیح پر دس بیس افراد کی زندگی کا انحصار ہوتا ہے۔ لیکن یہ کرب ان کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ اس کے برعکس یہ ان کے عمل کی شرط ہے۔ کیونکہ عمل پہلے سے یہ بات فرض کرتا ہے کہ بہت سے امکانات موجود ہیں اور ان میں سے کسی ایک کو منتخب کرتے ہوئے وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ اس کی اہمیت صرف اس لیے ہے کہ اسے منتخب کیا گیا ہے تو

یہی وہ کرب ہے جسے وجودیت بیان کرتی ہے۔

مزید برآں جیسا کہ ابھی ہم دیکھیں گے، یہ ہمیں دوسرے لوگوں کے لیے، جو خود بھی ذمہ داری میں الجھے ہوئے ہیں، براہ راست ذمہ دار بنا کر اس کرب کو نمایاں کر دیتی ہے۔ یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجودیت ہمیں عمل سے جدا کرنے والا پردہ نہیں بلکہ فی نفسہٖ عمل کی ایک شرط ہے۔

جب ہم ہائیڈیگر کے محبوب لفظ ''فنادگی'' کا ذکر کرتے ہیں تو ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ خدا کا کوئی وجود نہیں اور یہ کہ اس کی عدم موجودگی کے نتائج مکمل طور پر مرتب کی جائیں۔ وجودی دانش وراس قسم کی سیکولر اخلاق پرستی کے شدید مخالف ہیں جو کم از کم نقصان پر خدا کو فرو کرنا چاہتی ہے۔۱۸۸۰ء کے لگ بھگ جب فرانسیسی پروفیسروں نے اخلاقیات کا ایک سیکولر نظام وضع کرنے کی کوشش کی تو ان کا نقطہ نظر کچھ اس قسم کا تھا کہ خدا کا مفروضہ فضول اور مہنگا ہے۔ ہم اس کے بغیر ہی گزرا کر لیں گے۔ البتہ اگر ہم اخلاق، معاشرے اور قانون کے پابند رہنا ہے تو پھر بعض اقدار کو سنجیدگی سے قبول کرنا لازمی ہے۔ یہ بات بھی ضروری ہے کہ یہ اقدار کسی قبلِ تجربی وجود سے منسوب ہوں۔ایماندار ہونے، جھوٹ نہ بولنے، اپنی بیوی کو نہ مارنے اور اپنے بچوں کی پرورش کرنے جیسی اقدار کو بھی لازماً قبلِ تجربی سمجھنا چاہیے۔ لہٰذا ہمیں اس موضوع پر تھوڑا سا کام کرنا ہوگا جس کے ذریعے ہم ثابت کرسکیں گے کہ اگرچہ خدا کا کوئی وجود نہیں لیکن یہ اقدار کسی قابلِ فہم جنت میں جوں کی توں درج ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ............میرے خیال میں یہ اس شے کا لُبِ لُباب ہے جسے فرانس میں انتہا پسندی کا عنوان دیا جاتا ہے۔ خدا کے نہ ہونے سے کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔ ہم دیانتداری، ترقی اور انسانیت کے پہلے جیسے معیار دوبارہ دریافت کرلیں گے اور اس کے ساتھ خدا کو فرسودہ تصور سمجھ کر چھوڑ دیں گے جو خود بخود ہی ختم ہو جائے گا۔ پروفیسروں کے برعکس ایک وجودی کے لیے یہ بات انتہائی پریشان کن ہے کہ خدا موجود نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اس کے نہ ہونے سے کسی قابلِ فہم ماورائی جہان سے تمام اقدار تلاش کرنے کا امکان بھی ختم ہو جاتا ہے۔ پھر کوئی شئے فی نفسہٖ اچھی نہیں رہتی کیونکہ اسے سوچنے کے لئے کوئی لامحدود اور کامل شعور ہی موجود نہیں ہوتا۔ پھر یہ کہیں لکھا نہیں رہتا کہ اچھائی کا وجود ہے اور یہ کہ انسان کو دیانت دار ہونا چاہیے اور

اسے جھوٹ سے پرہیز کرنا چاہیے۔ وجہ یہ ہے کہ اب ہم اس سطح پر آ جاتے ہیں جہاں ہم سب انسان ہیں۔ دستووسکی نے ایک بار لکھا تھا کہ ''اگر خدا موجود نہیں تو سب کچھ جائز ہے۔ پھر انسان تنہا رہ جاتا ہے۔ وہ اپنے اندر اور باہر کی دنیا میں کوئی ایسی شے نہیں پاتا جس پر وہ بھروسہ کر سکے۔ اسے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کوئی جواز نہیں۔ اگر وجود واقعی جوہر پر مقدم ہے تو پھر کوئی شخص اپنے کسی عمل کی وضاحت کسی مخصوص اور متعین انسانی فطرت کے حوالے سے نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ جبریت کا کوئی وجود نہیں۔ انسان آزاد ہے۔ انسان ہی آزادی ہے۔ علاوہ ازیں اگر خدا موجود نہیں تو ہمیں ایسی کوئی اقدار یا احکامات میسر نہیں جو ہمارے طرزِ عمل کا جواز پیش کر سکیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے آگے یا پیچھے اقدار کی روشن دنیا میں جواز یا عذر کا کوئی ذریعہ نہیں۔ کسی عذر کے بغیر ہی تنہا چھوڑ دیا گیا۔ یہی میرا مطلب ہوتا ہے جب میں یہ کہتا ہوں کہ انسان کو آزاد رہنے کی سزا ملی ہے یا یہ کہ آزادی انسان کی سزا ہے۔ سزا اس لیے کہ اس نے خود اپنے آپ کو پیدا نہیں کیا۔ اس کے باوجود وہ آزاد ہے اور جس لمحے سے اسے اس دنیا میں پھینکا گیا ہے وہ اپنے ہر عمل کا خود ہی ذمہ دار ہے۔ وجودی دانش ور جذبے کی قوت پر یقین نہیں رکھتا۔ وہ کبھی کسی شاندار جذبے کو تخریبی رو نہیں سمجھتا جو تقدیر کی طرح انسان کو بعض اعمال میں جھونک دے اور پھر ان کے لیے ایک عذر بن جائے۔ وجودی دانشور کا خیال یہ ہے کہ انسان خود ہی اپنے جذبے کا ذمہ دار ہے۔

اسی طرح کوئی وجودی دانش ور یہ نہیں سمجھتا کہ اپنی راہ کا تعین کرنے کے معاملے میں انسان کو کسی عنایت شدہ ارضی نشانی سے مدد مل سکتی ہے۔ اس کا خیال تو یہ ہے کہ انسان اس اشارے کی اپنی مرضی کے مطابق خود ہی تاویل کرتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کو ہر لمحہ کسی مدد یا سہارے کے بغیر انسان کی تشکیل کرنے کی سزا ملی ہے۔ ایک عمدہ مضمون میں پونشر نے اس بات کو یوں بیان کیا ہے کہ ''انسان ہی انسان کا مستقبل ہے۔'' یہ بات بالکل درست ہے اور یہ صرف اس صورت میں غلط ہوگی اگر کوئی اس سے یہ مطلب اخذ کرے کہ مستقبل لوحِ محفوظ میں درج ہے اور خدا اس کو جانتا ہے۔ سبب یہ ہے کہ اس طرح تو یہ مستقبل ہی نہ رہے گا۔ تاہم اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس وقت چاہے کچھ ہی دکھائی دے، لیکن اسے ایک مستقبل کی تشکیل کرنا ہے، ایک اَن دیکھا مستقبل اس کا

منتظر ہے۔ تو پھر یہ قول درست ہوگا لیکن حال میں انسان یکہ وتنہا ہے۔

علیحدگی کی کیفیت کی بہتر وضاحت کے لیے میں اپنے ایک شاگرد کا قصہ سناتا ہوں۔ اس کے حالات اس قسم کے تھے اس کا باپ اس کی ماں سے جھگڑتا رہتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ نازی حملہ آوروں کے ساتھ تعاون کرنے کا میلان بھی رکھتا تھا۔ اس کا بڑا بھائی ۱۹۴۰ء کے جرمن حملے میں مارا گیا تھا۔ یہ نوجوان انتقام کی آگ میں جل رہا تھا۔ اس کی ماں اپنے شوہر کی نیم بے وفائی اور بڑے بیٹے کی موت سے نڈھال تھی اور اس نوجوان کے ساتھ رہتی تھی۔ یہ نوجوان اس کے دل کا واحد دلاسا تھا۔ اب اس نوجوان کے سامنے یہ مسئلہ تھا کہ وہ انگلستان جا کر آزاد فرانسیسی فوج میں شامل ہو جائے یا ماں کے پاس رہ کر اس کی خدمت کرے۔ اسے اچھی طرح معلوم تھا کہ یہ عورت صرف اس کی خاطر زندہ ہے اور اس کی روپوشی۔ یا غالباً موت۔ سے وہ جیتے جی مر جائے گی۔ اسے یہ احساس بھی تھا کہ ٹھوس اور حقیقی طور پر وہ جو قدم بھی اٹھائے گی وہ ماں کو زندہ رکھنے میں مدد دینے کے حوالے سے موثر ہوگا۔ دوسری طرف جانے اور لڑنے کا عمل مبہم ہوگا جو ریت پر قطرے کی طرح فضول ہوسکتا ہے۔ مثلاً سپین کے راستے انگلستان جانے کے لیے اسے غیر معینہ عرصے تک کسی ہسپانوی کیمپ میں انتظار کرنا پڑے گا۔ پھر یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انگلستان یا الجزائر پہنچنے پر اسے کسی دفتر میں فارم بھرنے پر ہی لگا دیا جائے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس کے سامنے دو مختلف طرز عمل تھے۔ ان میں سے ایک ٹھوس اور فوری نوعیت کا حامل تھا لیکن اس کا تعلق صرف ایک فرد سے تھا۔ دوسرا طرز عمل اس سے کہیں زیادہ بڑے مقصد اور قومی اجتماعیت کا حامل تھا لیکن اسی لیے مبہم تھا اور ادھورا بھی رہ سکتا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ نوجوان اخلاق کی دو قسموں میں پھنسا ہوا تھا۔ ایک طرف ہمدردی اور ذاتی محبت کا اخلاق تھا جب کہ دوسری طرف ایک وسیع تر مگر متنازعہ سچائی والا اخلاق تھا۔ اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک کو منتخب کرنا تھا۔

کون سی شے اسے اس انتخاب میں مدد دے سکتی تھی؟

مذہبی نظریہ؟

نہیں۔ مذہب تو یہ درس دیتا ہے کہ رحم دلی سے کام لو۔ ہمسائے سے محبت کرو۔ دوسروں کی خاطر قربانی دو۔ وہ راہ اختیار کرو جو سب سے زیادہ دشوار ہے لیکن سوال یہ

ہے کہ دشوار ترین راہ کون سی ہے؟ کون زیادہ محبت کا حقدار ہے وطن یا ماں؟ کون سا ں مقصد زیادہ مفید ہے؟

پوری قوم کی خاطر لڑنے کا عمومی مقصد یا کسی خاص فرد کو زندہ رہنے میں مدد دینے کا خصوصی مقصد؟ کون اس سوال کا قبلِ تجربی جواب دے سکتا ہے؟ کوئی بھی نہیں۔ اس کا جواب کسی اخلاقی صحیفے میں بھی درج نہیں۔ کانٹ کی اخلاقیات یہ کہتی ہے کہ کسی شخص کو وسیلہ نہ سمجھو بلکہ ہمیشہ مقصد جانو۔ بہت خوب۔ اگر میں اپنی ماں کے پاس رہتا ہوں تو اسے وسیلے کے طور پر استعمال کروں گا جو میری خاطر لڑ رہے ہیں۔ اس کے برخلاف یہ بات بھی درست ہے کہ اگر میں لڑنے والوں کی مدد کے لیے چلا جاؤں تو اپنی ماں کو وسیلہ سمجھنے کی قیمت پر وہ میرے لیے مقصد قرار پائیں گے۔

اگر اقدار غیر یقینی ہیں اور اس قدر تجریدی بھی ہیں کہ ان سے کسی مسئلے کا فیصلہ ممکن نہیں تو ہم صرف اپنی جبلتوں پر ہی بھروسہ کر سکتے ہیں۔ اس نوجوان نے بھی یہی کوشش کی۔ جب میں اسے ملا تو وہ کہنے لگا: ''آخر احساس ہی اہمیت رکھتا ہے۔ جس سمت میں احساس مجھے دھکیل رہا ہے، مجھے اسی کا انتخاب کرنا چاہیے۔ اگر میں محسوس کروں کہ ماں سے مجھے اس قدر محبت ہے کہ اس کی خاطر سب کچھ قربان کر دوں، یعنی انتقام لینے کا ارادہ، عمل اور مہم جوئی کی خواہش، تب مجھے ماں کے پاس ہی رہنا چاہیے۔ اس کے برعکس اگر میرا احساس یہ ہو کہ ماں کی چاہت کافی نہیں تو پھر مجھے محاذ پر چلے جانا چاہیے۔''

اس موقع پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی احساس کی شدت کا اندازہ کیونکر لگایا جا سکتا ہے؟ ماں کے لیے اس کی محبت کی شدت کا تعین اس حقیقت نے کر دیا ہے کہ وہ اس کا سہارا تھا۔ میں یہ بھی کہہ سکتا ہوں کہ ایک دوست سے مجھے اس قدر لگاؤ ہے کہ اس کی خاطر اتنی رقم قربان کر دوں۔ تاہم رقم قربان کرنے سے پہلے میں اس دعویٰ کو ثابت نہیں کر سکتا۔ اگر میں واقعی اپنی ماں کے پاس رہا ہوں تو یہ کہہ سکتا ہوں کہ ''مجھے اپنی ماں سے اس قدر محبت ہے کہ اس کی خاطر باقی سب کچھ چھوڑ دوں۔'' مطلب یہ ہے کہ جذبے کی شدت کا اندازہ اس عمل کے بعد ہی ہوتا ہے جن کا وہ تعین اور توثیق کرتا ہے لیکن اگر میں اپنے عمل کے جواز میں اس محبت کا سہارا لیتا ہوں تو پھر ایک شیطانی چکر میں پھنس جاتا ہوں۔

مزید برآں جیسا کہ ژید نے بالکل درست کہا ہے کہ ایک موثر جذبے اور اس کے بہروپ کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنا بہت دشوار ہے۔ ماں کے ساتھ رہتے ہوئے یہ فیصلہ کرنا کہ میں اس سے محبت کرتا ہوں اور اس محبت کا سوانگ رچانا تقریباً ایک ہی چیز ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ احساس کی تشکیل ہمارے اعمال سے ہوتی ہے۔ لہٰذا اسے عمل کے لیے رہنما قرار نہیں دیا جاسکتا۔ گویا عمل کی کسی مصدقہ خواہش کی تلاش نہ تو اپنی ذات میں کی جاسکتی ہے اور نہ ہی اس بات کی توقع کی جاسکتی ہے کہ کوئی اخلاقی ضابطہ ہمیں عمل پر آمادہ کرسکتا ہے۔

آپ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نوجوان کم از کم ایک پروفیسر کے پاس مشورہ لینے تو گیا۔ لیکن فرض کیجئے کہ آپ کسی پادری سے مشورہ لیتے ہیں تو آپ نے اس پادری کا انتخاب کیا ہے اور دل کی گہرائیوں میں آپ کو کم و بیش معلوم ہی تھی کہ وہ کیا مشورہ دے گا۔ گویا کسی مشیر کو منتخب کرنے کا مطلب خود کو اس انتخاب کا پابند بنانا ہے۔ آپ مذہبی شخص ہیں تو کسی دینی عالم کو منتخب کریں گے۔ لیکن ایسے عالمِ دین بھی ہیں جو ضمیر کی آواز نہیں سنتے اور ہوا کے رخ پر چلتے ہیں۔ ایسے بھی ہیں جو مقابلہ کرنا جانتے ہیں۔ آپ کس کا انتخاب کریں گے؟ اگر اس نوجوان نے نازیوں کی مزاحمت کرنے والے یا ان کے ساتھ معاونت کرنے والے کسی پادری کا انتخاب کیا ہوتا تو گویا اس نے پہلے ہی طے کر لیا تھا کہ اسے کس قسم کا مشورہ ملنے والا ہے۔ اس طرح جب وہ میرے پاس آیا تو اسے پہلے سے معلوم تھا کہ میں اسے کس قسم کا مشورہ دوں گا۔ میرے پاس صرف ایک ہی خواب تھا اور وہ یہ کہ تم آزاد ہو۔ لہٰذا خود فیصلہ کرو۔ عمومی اخلاقیات کا کوئی اصول تمہاری رہنمائی نہیں کرسکتا۔ اس دنیا میں کوئی معین اشارہ موجود نہیں۔ مذہبی شخص یہ کہے گا کہ ''نہیں جناب، اشارے تو موجود ہیں۔'' بہت خوب۔ لیکن ان اشاروں کی تاویل بہرحال میں خود مجھے ہی کرنی ہے۔

قید و بند کے ایام میں ایک قابلِ ذکر شخص سے میری شناسائی ہوئی۔ وہ عیسائیوں کی ایک مذہبی تنظیم جیسوات کا رکن تھا۔ اس تنظیم میں اس کی شمولیت کا قصہ بھی عجیب ہے۔ زندگی میں اسے پے در پے ناکامیوں کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ جب وہ بچہ تھا تو اس کا باپ مر گیا اور اسے شدید افلاس میں زندگی کے دن گزارنے پڑے۔ بعد ازاں ایک مذہبی ادارے میں مفت داخلہ مل گیا لیکن اس ادارے میں اسے مسلسل یہ احساس دلایا گیا کہ

اسے خیرات کے طور پر قبول کیا گیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایسے بہت سے امتیازات اور اعزازات سے محروم رکھا گیا جو بچوں کے لیے تسکین کا باعث بنتے ہیں۔

اٹھارہ برس کی عمر میں اسے ایک جذباتی معاملے میں ٹھیس پہنچی۔ بائیس برس کی عمر میں وہ ایک فوجی امتحان میں ناکام ہو گیا۔ یہ اگرچہ معمولی سانحہ تھا، لیکن اس کے صبر کا دامن تار تار ہو گیا۔ اب وہ نوجوان خود کو قطعی طور پر ناکام سمجھ سکتا تھا۔

یہ ایک اشارہ تھا لیکن کس بات؟ وہ تلخی اور مایوسی میں پناہ ڈھونڈ سکتا تھا۔ خیر آپ اس بات کو چالاکی سمجھ لیجیے لیکن اس نے اس اشارے سے یہ مطلب اخذ کیا کہ وہ بنیادی کامیابیوں کے لیے پیدا نہیں ہوا۔ اس کے مقدر میں صرف مذہب کی کامرانیاں، تقویٰ اور ایمان کے حاصلات لکھے ہیں۔ آپ بیتی کو اس نے خدا کا پیغام سمجھا اور جیسوات کا رکن بن گیا۔ اب اس بات میں کسے شبہہ ہو سکتا ہے کہ اشارے کی تاویل صرف اس کا اپنا فیصلہ تھا۔ اس قسم کی بدبختیوں کے حوالے سے بالکل مختلف نتائج بھی اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً وہ بڑھئی یا انقلابی بننے کا فیصلہ بھی کر سکتا تھا۔ بہرحال اشارے کی تاویل کی ذمہ داری صرف اس پر عائد ہوتی ہے۔ علیحدگی سے مراد یہی ہے، یعنی کہ ہم خود ہی اپنی ذات کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اس علیحدگی سے کرب جنم لیتا ہے۔

جہاں تک مایوسی کا تعلق ہے، اس کے معنی بہت آسان ہیں۔ اس کا مفہوم بس یہ ہے کہ ہم خود کو ایک ایسے اعتماد سے محدود کر لیتے ہیں جو ہمارے ارادوں میں موجود ہوتا ہے یا امکانات کے اس مجموعے میں ہے جو ہمارے عمل کو ممکن بناتا ہے۔ جب کوئی فرد کسی بات کا ارادہ کرتا ہے تو امکان کے یہ عناصر ہمیشہ موجود ہوتے ہیں۔ اگر میں کسی ایسے دوست کی راہ دیکھ رہا ہوں جس نے ٹرین یا ٹرام کے ذریعے آنا ہے تو میں یہ بات پہلے سے فرض کر لیتا ہوں کہ ٹرین مقررہ وقت پر آئے گی یا یہ کہ ٹرام پٹڑی سے نہیں اترے گی۔ یوں میں امکانات کی دنیا میں رہتا ہوں۔ لیکن کوئی شخص ان امکانات پر بھروسہ نہیں کرتا جن کا اس کے عمل سے تعلق نہ ہو۔ جسے نکتے سے آگے زیرِ غور امکانات میرے عمل کو متاثر نہیں کرتے، مجھے بھی ان میں دلچسپی نہ لینی چاہیے کیونکہ خدا کا کوئی وجود نہیں ہے نہ ہی کوئی ایسا مقدم منصوبہ ہے جو اس دنیا اور اس کے سارے امکانات کو میری مرضی کے مطابق ڈھال سکے۔ جب فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ نے یہ کہا تھا کہ ''دنیا کے بجائے اپنی تسخیر کرو'' تو

اس کا مطلب یہی تھا............یعنی یہ کہ ہمیں کسی امید کے بغیر عمل کرنا چاہیے۔

جن مارکسیوں سے میں نے اس بات کا تذکرہ کیا، ان کا ردعمل یہ تھا کہ ''ظاہر ہے کہ تمہاری موت تمہارے عمل کو محدود کر دیتی ہے لیکن تم دوسروں کی مدد پر بھروسہ کر سکتے ہو۔ یعنی ان لوگوں پر جو کسی دوسری جگہ جیسے چین یا روس میں تمہاری مدد کر رہے ہیں اور تمہاری موت کے بعد بھی تمہارے عمل کو جاری رکھیں گے اور انقلاب کی صورت میں اس کی تکمیل کریں گے۔ یہ بھروسہ لازمی بھی ہے اور ایسا نہ کرنا اخلاق کے منافی ہے۔'' میرا جواب یہ ہے کہ اول تو میں جدوجہد میں شریک اپنے ساتھیوں پر اس وقت تک بھروسہ کرتا رہوں گا جب تک وہ میری طرح کسی مخصوص مشترکہ مقصد کی لگن سے سرشار ہیں۔ اس طرح میں اس گروہ یا جماعت کے اتحاد پر بھی بھروسہ کروں گا جس پر میں گرفت نہ رکھ سکوں۔ یعنی جس میں سب ایک جنگجو کی حیثیت سے شریک ہوں اور جس کی حرکات ہر لحہ میرے علم میں ہوں۔ اس صورتِ حال میں پارٹی کے اتحاد اور عزم پر اعتماد بالکل میرے اس اندازے کی طرح ہے کہ ٹرین وقت پر چلے گی اور ٹرام پٹڑی سے نہ اترے گی لیکن ان لوگوں پر میں بھروسہ نہیں کر سکتا جن کو میں جانتا نہیں۔ میں انسانی اچھائی یا معاشرے کی بھلائی میں انسان کی دلچسپی پر بھروسہ نہیں کر سکتا کیونکہ میں جانتا ہوں کہ انسان آزاد ہے اور ایسی کوئی انسانی فطرت موجود نہیں جسے بنیاد سمجھا جا سکے۔ مجھے نہیں معلوم کہ روسی انقلاب کس سمت کا رخ کرے گا۔ میں اس کی تعریف کر سکتا ہوں اور جس حد تک آج یہ بات واضح ہے کہ پرولتاری طبقہ روس میں ایسا کردار ادا کر رہا ہے جیسا وہ ابھی کسی اور قوم میں ادا نہیں کر رہا۔ میں اسے مثالی بھی قرار دے سکتا ہوں۔ تاہم میں یقین سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ پرولتاری طبقے کو لازماً کامیابی سے ہمکنار کرے گا۔ مجھے خود کو اپنے مشاہدے تک محدود رکھنا چاہیے۔ اسی طرح مجھے اس بات کا بھی یقین نہیں کہ میرے ساتھی میری موت کے بعد میرا کام سنبھال لیں گے اور اس کی تکمیل کریں گے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ میں جانتا ہوں کہ وہ لوگ آزاد ہیں اور آزادی ہی سے آئندہ اس امر کا فیصلہ کریں گے کہ انسان کو کیسا ہونا چاہیے۔ کل میری موت کے بعد بعض لوگ فاشزم کو رائج کرنے کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ دوسرے لوگ اس قدر بزدل یا کاہل ہوں کہ وہ ان کی مزاحمت نہ کریں۔ ایسا ہوا تو فاشزم ہی انسان کی سچائی قرار پائے گا۔ ظاہر ہے کہ میرے لیے یہ

بات بدتر ہوگی ۔قصہ مختصر یہ کہ چیزیں ویسی ہی ہوں گی جیسی کہ انسان انہیں بنانا چاہیں گے تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ میں راضی برضا ہو جاؤں؟ نہیں ۔ پہلے تو ہمیں خود سے عہد کرنا چاہیے اور پھر اس پرانے اصول پر عمل کرتے ہوئے اپنا عہد نبھانا چاہیے کہ ''کوئی کام کرنے کی خاطر پر امید ہونا ضروری نہیں ۔'' اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ مجھے کسی پارٹی میں شامل نہیں ہونا چاہیے ۔مطلب بس یہ ہے کہ مجھے فریب سے بچنا چاہیے اور جو کچھ میں کر سکتا ہوں وہ کرنا چاہیے ۔مثال کے طور پر اگر میں خود سے پوچھتا ہوں کہ '' آیا سماجی آدرش کبھی حقیقت بھی بنے گا؟'' تو میں اس کا جواب نہیں دے سکتا۔ میں تو بس یہ جانتا ہوں کہ اس ضمن میں جو کچھ میرے بس میں ہے، مجھے کر گزرنا چاہیے ۔اس سے زیادہ میں کسی چیز پر بھروسہ نہیں کر سکتا تو کل پسندی کے حامی وہ لوگ ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ '' جو میں نہیں کر سکتا، وہ دوسرے کریں ۔'' جو نظریہ میں آپ کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں وہ اس کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ عمل کے سوا کوئی حقیقت نہیں ۔حقیقتاً یہ نظریہ اس سے بھی آگے جاتا ہے اور اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ '' انسان وہی کچھ ہے جو اس کا مقصد ہے ۔ وہ اسی حد تک وجود رکھتا ہے جس حد تک وہ اپنی تکمیل کرتا ہے ۔لہٰذا وہ اپنے اعمال کے علاوہ کچھ نہیں ۔بس وہی کچھ ہے جو اس کی زندگی ہے ۔''

یوں ہم آسانی سے جان سکتے ہیں کہ بعض لوگ ہماری تعلیمات سے اس قدر خوف زدہ کیوں ہیں ۔ مشکلات میں اکثر لوگ اس نظریے میں پناہ تلاش کرتے ہیں کہ '' حالات میرے خلاف رہے ہیں ورنہ میں کہیں زیادہ بہتر ہوتا ۔ یہ سچ ہے کہ میں گہری محبت اور دوستی سے محروم رہا ہوں، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ مجھے کبھی محبت یا دوستی کے قابل کوئی شخصیت نہیں ملی ۔ اگر میں نے کوئی اچھی کتاب نہیں لکھی تو اس کا سبب یہ ہے کہ مجھے فرصت ہی نصیب نہیں ہوئی ۔ یا یہ کہ اگر میرا کوئی بچہ نہیں جس کے لیے میں خود کو وقف کر سکتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مجھے ایسا کوئی مرد نہیں ملا جس کے ساتھ میں زندگی گزار سکتی ۔ یوں میرے اندر کئی اہلیتیں ، میلانات اور امکانات رائیگاں گئے اور یہی مجھے ایسی صلاحیت سے نوازتے ہیں جس کا میرا ماضی مظہر نہیں ہو سکتا ۔''

سچ یہ ہے اور وجود بھی اس کا اقرار کرتا ہے کہ محبت کے اعمال کے سوا کوئی محبت نہیں ۔محبت کرنے کی صلاحیت بھی بس وہ ہے جس کا اظہار محبت کرنے میں ہو۔ ذہانت وہ

ہے جس کا اظہار فن کے کسی شاہکار میں ہو۔ پروست کی ذہانت اس کی تصانیف کے مجموعے کے علاوہ کچھ نہیں۔ راسین کی تخلیقی صلاحیتیں وہی ہیں جو اس کے المیوں میں ظاہر ہوئی ہیں۔ آخر ہم راسین سے ایک اور المیہ لکھنے کی اہلیت منسوب کیوں کریں جب کہ اس نے ایسا کیا ہی نہیں؟ زندگی میں انسان خود اپنا فیصلہ کرتا ہے، اپنی شبیہ کی تشکیل کرتا ہے اور اس شبیہ کے سوا وہ اور کچھ بھی نہیں ہوا کرتا۔

ظاہر ہے کہ یہ خیال اس شخص کے لیے تکلیف دہ ہوگا جس نے اپنی زندگی کو کامیاب نہیں بنایا۔ دوسری طرف اس کے ذریعے ہر شخص کو یہ سمجھنے میں مدد ملے گی کہ صرف حقیقت ہی قابل اعتماد ہے اور یہ کہ سپنے، توقعات اور امیدیں انسان کے لیے محض پرفریب خواب، ادھوری امیدیں اور لاحاصل توقعات ہیں۔ گویا انسان کو اس کے ذریعے منفی طور پر ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس کے باوجود جب کوئی یہ کہتا ہے کہ ''تم صرف وہی ہو جو کہ تم ہو'' تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کسی فنکار کو صرف اس کے فن پاروں کے حوالے سے جانچا جائے۔ وجہ یہ ہے کہ انسان کی حیثیت سے اس کے تعین میں سینکڑوں دوسری چیزیں بھی حصہ لیتی ہیں۔ اصل میں ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ انسان ذمہ داریوں کے ایک سلسلے کے علاوہ کچھ نہیں۔ گویا وہ ان ذمہ داریوں کا مجموعہ ان کی تنظیم اور ان کی تشکیل کرنے والے رابطوں کا سلسلہ ہے۔

اس ساری بحث کی روشنی میں یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ لوگ جس بات کے لیے ہمیں ملامت کرتے ہیں وہ ہماری قنوطیت نہیں بلکہ ہماری امید پرستی کی شدت ہے۔ اگر لوگ ہمارے ادب کی مذمت کرتے ہیں جس میں ہم رذیل، کمزور، بزدل اور بسا اوقات بالکل برے کردار بھی پیش کرتے ہیں تو لوگوں کی مذمت کا سبب یہ نہیں کہ ہمارے ادبی کردار رذیل، کمزور، بزدل اور بد اطوار ہیں۔ آیئے ہم فرض کر لیں کہ زولا کی مانند ہم بھی یہ دکھاتے کہ ان کرداروں کے طرز عمل کا سبب ان کی وراثت یا حالات کا نتیجہ اور عضوی یا نفسیاتی عوامل ہیں تو لوگ مطمئن ہو جاتے اور کہتے کہ ''آپ نے دیکھا ہم ہیں ہی ایسے۔ اس پر کسی کا بس نہیں۔'' لیکن ہوتا یہ ہے کہ جب وجودی ادیب کسی بزدل کا کردار پیش کرتا ہے تو اسے اپنی بزدلی کا ذمہ دار بھی قرار دیتا ہے۔ اس کا بزدلی کا سبب کمزور دل، پھیپھڑے یا دماغ نہیں ہوتا۔ وہ اپنی جسمانی ساخت کی بنا پر بزدل نہیں بنتا۔ وہ تو بزدل

اس لیے ہوتا ہے کہ اس نے اپنے اعمال کے ذریعے خود کو بزدل بنالیا ہے۔ بزدلانہ مزاج جیسی کسی شے کا وجود نہیں۔ اعصابی مزاج، فاسد خون اور رئیسانہ مزاج ہوا کرتے ہیں لیکن خون کی خرابی کے باعث کوئی شخص بزدل نہیں بنتا وجہ یہ ہے کہ بزدلی شکست قبول کرنے اور جھک جانے سے عبارت ہے۔ بزدل کا تعین اس کے اعمال سے ہوتا ہے۔ جس بات کو لوگ مبہم طور پر خوف کے ساتھ محسوس کرتے ہیں وہ یہ ہیں کہ ہم بزدل کو بزدلی کے مجرم کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ لوگ تو اس بات کو ترجیح دیں گے کہ بزدل اور ہیرو پیدائشی ہوا کریں۔ میری کتاب ''آزادی کی راہیں'' کے خلاف بڑا الزام ہی یہ لگایا جاتا ہے کہ ''اچھا، اگر یہ لوگ اس قدر کمینے ہیں تو آپ انہیں ہیرو کیونکر بنا سکتے ہیں۔'' بے شک یہ الزام کسی قدر مضحکہ خیز ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگ ہیرو ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اصل میں نکتہ چینوں کی سوچ کا انداز یہی ہے۔ آپ بزدل پیدا ہوتے ہیں تو پھر پریشانی کی کون سی بات ہے کہ آپ اپنی حالت تو بدل نہیں سکتے۔ جو چاہیں آپ کر کے لیں لیکن آپ بزدل ہی رہیں گے۔ اس کے برخلاف اگر آپ پیدائشی بہادر ہیں تو بھی مطمئن رہیں ساری زندگی آپ بہادر ہی رہیں گے اور خوب مزے اڑائیں گے۔

وجود اس انداز فکر کے قائل نہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ بزدل خود کو بزدل اور بہادر اپنے آپ کو بہادر بناتا ہے اور اس بات کا امکان ہمیشہ موجود رہتا ہے کہ کوئی بزدل بزدلی سے نجات پانے والے اور بہادر بہادر نہ رہے۔ اہم شے کومٹ منٹ ہے۔ کوئی خاص معاملہ یا فعل ایسا نہیں جس سے آپ جکڑے ہوئے ہیں۔

میرا خیال ہے کہ اب ہم وجودیت پر عائد کیے جانے والے بہت سے اعتراضات سے نمٹ سکتے ہیں۔ آپ نے دیکھا کہ وجودیت کو قناعت پسندی کا فلسفہ قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ وجودیت انسان کا تعین ہی اس کے عمل سے کرتی ہے اور انسان کی کوئی یاس انگیز تصویر پیش نہیں کرتی۔ اس سے زیادہ رجائی اور کوئی فلسفہ نہیں جس نے انسان کا مقدر اس کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ یہ فلسفہ انسان کو عمل سے نہیں روکتا۔ اس کا کہنا تو یہ ہے کہ عمل کے سوا کوئی امید نہیں اور یہ کہ عمل ہی انسان کو زندگی عطا کرتا ہے۔ لہٰذا اس سطح پر ہم جس شے پر غور کر رہے ہیں وہ عمل اور کومٹ منٹ کا اخلاق ہے۔ اس کے باوجود ہمیں یہ طعنہ بھی دیا جاتا ہے کہ ہم نے انسان کو اس کی انفرادی داخلیت میں پابند کر

دیا ہے۔

یہاں بھی لوگ ہمیں غلط ہی سمجھے ہیں۔

بلاشبہ خالص فلسفیانہ اسباب کے باعث ہمارا نقطہ آغاز واقعی فرد کی داخلیت ہے۔ تاہم اس کی یہ وجہ نہیں کہ ہم بورژوا ذہنیت کا شکار ہیں۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ ہم اپنی تعلیمات کی بنیاد امید سے بھرپور لیکن حقیقی بنیادوں سے محروم سہانے نظریات کے بجائے سچائی پر رکھنا چاہتے ہیں۔ نقطہ آغاز پر اس کے سوا اور کوئی سچائی ممکن نہیں کہ ''میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں''۔ یہ شعور کی مطلق سچائی ہے جب کہ وہ خود کو پایہ تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ شعور ذات کے اس لمحے سے باہر انسان سے شروع ہونے والا ہر نظریہ ایسا نظریہ ہے جو اس کے ذریعے سچائی کو دبا دیتا ہے، کیونکہ کارتیزی شعور ذات سے باہر تمام اشیاء محض احتمال بن کر رہ جاتی ہیں اور احتمالات کا کوئی نظریہ جو کسی سچائی سے منسلک نہ ہو، ختم ہو جاتا ہے۔ احتمال کی تعریف کے لیے سچائی کی موجودگی لازمی ہے۔ کسی سچائی سے پہلے کوئی نہ کوئی مطلق سچائی ہونی چاہیے اور ایسی سچائی موجود ہے جو سادہ ہے آسانی سے حاصل ہوسکتی ہے اور ہر انسان کی دسترس میں بھی ہے۔ یہ سچائی انسانی کے اپنی ذات کے بلاواسطہ شعور پر مشتمل ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ نظریہ انسان کی عظمت کے مطابق ہے۔ یوں کہیے کہ یہ واحد نظریہ ہے جو انسان کو شے میں تبدیل نہیں کرتا۔ مادیت کی تمام قسمیں ایک شخص کو اپنے سمیت تمام انسانوں کو شے سمجھنے کا درس دیتی ہیں۔ ان کے نزدیک انسان پہلے سے طے شدہ ردعملوں کا ایک مجموعہ ہے جو کسی طور خصوصیات اور مظاہر کی اس ہیئت سے مختلف نہیں جس پر میز، کرسی یا پتھر کا وجود ہے۔ اس کے برخلاف ہمارا مقصد یہ ہے کہ مادی دنیا کے مقابلے میں انسانی دنیا کو اقدار کے نمونے کے طور پر پیش کیا جائے۔ تاہم اس طرح ہم جس داخلیت کو سچائی کا معیار قرار دیتے ہیں وہ کوئی محدود انفرادی داخلیت نہیں کیونکہ جیسا کہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں انسان اپنی ذات کے شعور میں صرف اپنی ذات کو دریافت نہیں کرتا بلکہ دوسروں کو ذات بھی دریافت کرتا ہے۔ ڈیکارٹ اور کانٹ کے فلسفوں کے برعکس جب ہم ''میں سوچتا ہوں'' کا ذکر کرتے ہیں تو ہم دوسروں کی موجودگی میں اپنی ذات تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ مزید برآں ہمیں دوسروں کی ذات کا اتنا ہی یقین

ہوتا ہے جتنا کہ اپنی ذات کا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص شعور ذات میں اپنے تیئں براہ راست دریافت کرتا ہے، وہ دوسروں کو بھی دریافت کرتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ انہیں اپنے وجود کی شرط کی حیثیت سے دریافت کرتا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اس وقت تک وہ کچھ بھی نہیں (یعنی اس مفہوم میں جس میں کسی کو روحانی، بداطوار یا حاسد قرار دیا جا سکتا ہے) جب تک دوسرے بھی اسے ایسا ہی تسلیم نہ کریں۔ دوسروں کی وساطت کے بغیر میں اپنے متعلق کوئی سچائی معلوم نہیں کر سکتا۔ دوسرا شخص میرے وجود اور اپنے بارے میں میرے علم کے لیے ناگزیر ہے۔ ان حالات میں میری اپنی دریافت بیک وقت آزادی کی حیثیت سے دوسرے کی دریافت بھی ہے جو میری آزادی کا سامنا کرتی ہے اور جو میری تائید یا مخالفت کے بغیر نہ کچھ سوچ سکتی ہے اور نہ ہی کچھ کر سکتی ہے۔ لہٰذا ہم فوراً ہی خود کو ایک ایسی دنیا میں پاتے ہیں جسے ہم بین الداخلیت کی دنیا کا عنوان دے سکتے ہیں۔ یہی وہ دنیا ہے جس میں انسان نے یہ فیصلہ کرنا ہے کہ وہ خود کیا ہے اور دوسرے کیا ہیں۔

مزید برآں اگرچہ ہر انسان میں اس عالمگیر جوہر کی تلاش محال ہے جسے انسانی فطرت کہا جا سکے، تاہم انسانی حالت کی ہمہ گیری ضرور موجود ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں کہ آج کے دانشور انسانی فطرت کے مقابلے میں اس کی حالت کا چرچا کرنے پر زیادہ آمادہ دکھائی دیتے ہیں۔ انسان کی حالت سے ان کی مراد وہ تمام حدود ہیں جو اس کائنات میں انسان کی بنیادی صورتِ حال کا قبلِ تجربی تعین کرتی ہیں۔ اس کے تاریخی حالات قبل تغیر ہیں۔ انسان کسی قدیم معاشرے میں غلام پیدا کر سکتا ہے، وہ بڑے جاگیردار یا محنت کش کے روپ میں پیدا ہو سکتا ہے لیکن جو چیزیں تبدیل نہیں ہوتیں وہ دنیا میں ہونے، تگ و دو کرنے اور مر جانے کی حالتیں ہیں۔ یہ حدود نہ تو موضوعی ہیں اور نہ ہی معروضی ہیں بلکہ انکے موضوعی اور معروضی دونوں قسم کے پہلو ہیں۔ وہ معروضی اس لیے ہیں کہ ہمارا ہر جگہ ان سے سامنا ہوتا ہے اور ہر جگہ وہ شناخت کے قابل ہیں۔ دوسری طرف وہ موضوعی اس لیے ہیں کہ ہم زندگی میں ان کا تجربہ کرتے ہیں اور اگر وہ زندگی سے نکل جائیں، یعنی اگر انسان ان کے حوالے سے اپنا اور اپنے وجود کا آزادی سے تعین نہ کرے تو وہ کچھ بھی نہ رہیں۔

یہ مانا کہ انسان کے مقاصد مختلف ہو سکتے ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی میرے لیے نامانوس نہیں۔ سبب یہ ہے کہ ہر انسانی مقصد ان حدود کو پار کرنے یا انہیں وسعت دینے کی کوشش کرتا ہے۔ یا پھر ان حدود کا انکار کرنے یا ان سے مطابقت اختیار کرنے کی تگ و دو ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ کوئی مقصد چاہے کتنا منفرد کیوں نہ ہو، وہ عالمگیر قدر کا حامل ہوتا ہے اور چاہے وہ کسی ہندی، چینی یا حبشی کا ہو، کوئی یورپی اسے بخوبی سمجھ سکتا ہے۔ یہاں سمجھ سکنے کا مطلب یہ ہے کہ ۱۹۴۵ء کا یورپی فرد ایک خاص صورتِ حال سے ان حدود کی طرف اسی انداز سے نکلنے کی جدوجہد میں مصروف ہے اور یہ کہ وہ اپنے آپ میں ہندی، چینی یا حبشی کے مقصد کا از سر نو تصور کر سکتا ہے۔ ہر مقصد میں اس لحاظ سے عالمگیریت ہوتی ہے کہ ہر مقصد ہر انسان کے لیے قابلِ فہم ہے۔ مطلب یہ نہیں کہ کوئی مقصد انسان کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیتا ہے بلکہ یہ کہ اسے بار بار اپنایا جا سکتا ہے۔ اگر کسی شخص کے پاس کافی معلومات موجود ہوں تو کسی بے وقوف کو، کسی بچے کو یا وحشی یا اجنبی کو سمجھنے کا کوئی نہ کوئی طریقہ ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ اس مفہوم میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان ہمہ گیری موجود ہے لیکن یہ کوئی بنی بنائی شے نہیں بلکہ اسے ہر وقت بنایا جاتا ہے۔ اپنا انتخاب کر کے میں اس ہمہ گیری کی تشکیل کرتا ہوں۔ میں اس وقت بھی اس کی تشکیل کرتا ہوں جب میں کسی دوسرے آدمی کا مقصد سمجھتا ہوں، چاہے اس آدمی کا تعلق تاریخ کے کسی زمانے سے ہو انتخاب کے عمل کی یہ مطلقیت ہر عہد کی اضافیت کو تبدیل نہیں کرتی۔

وجودیت کا مرکزی نکتہ آزاد کومٹ منٹ کی مطلق نوعیت ہے جس کی مدد سے ہر شخص ایک قسم کی انسانیت کی تکمیل کرتے ہوئے اپنی تکمیل کرتا ہے۔ یہ ایسی کومٹ منٹ ہے جو ہر عہد میں ہر شخص کے لیے قابلِ فہم ہوتی ہے۔ لازم ہے کہ کارتیزیت کی اضافیت اور کارتیزی کومٹ منٹ کی مطلق نوعیت کا مساوی مطالعہ کیا جائے۔ اس مفہوم میں اگر آپ چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم میں سے ہر شخص سانس لینے، کھانے یا سونے یا کسی اور انداز میں عمل کرنے سے مطلق کو جنم دیتا ہے۔ آزاد شخصیت یعنی کومٹ منٹ کا حامل اور اپنے جوہر کو خود منتخب کرنے والا وجود اور ذاتِ مطلق میں کوئی فرق نہیں۔ اس طرح بطور مطلق عارضی طور پر تاریخ میں متعین ہونے والی ذات اور کلی طور پر قابلِ فہم ذات میں کوئی فرق نہیں۔

اس سے داخلیت کا اعتراض پوری طرح رَد نہیں ہوتا۔ سچی بات یہ ہے کہ یہ اعتراض کئی اور روپ میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس کی پہلی صورت یہ ہے کہ لوگ ہم سے کہتے ہیں کہ ''اچھا، پھر آپ جو بھی کریں، اس سے کیا فرق پڑتا ہے۔'' یہ بات وہ کئی طریقوں سے کہتے ہیں۔ پہلے وہ ہمیں نراجیت پسندی کا طعنہ دیتے ہیں کہ ''چونکہ تمہارے اس انتخاب میں ہر شے ارادی ہے اس لیے تم ایک ہاتھ سے وہ کھو دیتے ہو جو دوسرے ہاتھ سے پانے کا بہانہ کرتے ہو۔'' یہ تینوں الزام زیادہ وزنی نہیں ہیں۔

جہاں تک پہلے الزام کا تعلق ہے یہ کہنا درست نہیں کہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آپ کیا انتخاب کرتے ہیں۔ صرف انتخاب ممکن ہے انتخاب نہ کرنا محال ہے۔ میں ہمیشہ انتخاب کر سکتا ہوں۔ تاہم مجھے یاد رکھنا چاہیے کہ اگر میں انتخاب نہ کروں تو یہ بھی بجائے خود ایک انتخاب ہی ہوگا۔ بظاہر یہ بات برائے بات دکھائی دیتی ہے لیکن واہمے اور تخیل کاری کی حد کے طور پر اس کی بہت اہمیت ہے کیونکہ جب میں کسی حقیقت صورتِ حال کا سامنا کرتا ہوں۔ مثال کے طور پر جنسی اہلیت رکھنے کے ناطے میں کسی عورت سے جنسی تعلق بنانے اور بچے پیدا کرنے کے قابل ہوں۔ تو میں اس ضمن میں کسی نہ کسی رویے کے انتخاب پر مجبور ہوں۔ انتخاب کی ذمہ داری بہرطور میری ہوتی ہے۔ اگر میرا یہ انتخاب کسی قسم کی قبل تجربی قدر سے متعین نہ ہو تو بھی اس کا من کی کسی موج سے تعلق نہیں ہوتا۔

کوئی یہ سمجھے کہ یہاں محض ژید کے نظریے کو دہرایا گیا ہے تو پھر وہ ژید کے نظریے اور اس نظریے میں نمایاں فرق کو نہیں سمجھ سکا ہے۔ ژید کو کیا معلوم کہ صورت حال سے کیا مراد ہے؟ اس کا عمل تو بس من کی موجود ہے۔ ان کے برعکس ہمارے نزدیک انسان خود کو ایک منظّم صورت حال میں پاتا ہے جس میں وہ خود بھی شامل ہے۔ اس کا انتخاب تمام نوع انسان کو محیط ہوتا ہے اور وہ انتخاب کیے بغیر رہ نہیں سکتا۔ یا تو وہ کنوارا رہے یا شادی کرے اور بچے پیدا نہ کرے یا شادی کرے اور بچے بھی پیدا کرے۔ ہر حالت میں اس نے جو کچھ بھی منتخب کیا ہے، اس کی مکمل ذمہ داری قبول نہ کرنا اس کے لیے محال ہے۔ بلاشبہ وہ پہلے سے طے شدہ اقدار کے حوالے کے بغیر انتخاب کرتا ہے لیکن اس پر من موجی ہونے کا الزام عائد کرنا بے انصافی ہے۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اخلاقی انتخاب کا موازنہ کسی فن پارے کی تخلیق سے ممکن ہے۔

یہاں مجھے فوراً ہی یہ بات واضح کر دینی چاہیے کہ ہم کسی جمالیاتی اخلاق کی وکالت نہیں کرتے ۔ یہ وضاحت اس لیے ضروری ہے کہ ہمارے مخالفین اس قدر بدنیت ہیں کہ وہ ہمیں اس کا بھی طعنہ دے سکتے ہیں ۔ یہاں فن پارے کا ذکر میں نے صرف موازنے کی خاطر کیا ہے ۔ کیا کوئی شخص کسی فنکار کو یہ الزام دیتا ہے کہ اس نے اپنی تصویر تجربے سے پہلے طے ہونے والے اصولوں کے مطابق نہیں بنائی ؟ کیا کبھی کسی نے پوچھا ہے کہ اسے کس قسم کی تصویر بنانی چاہیے؟ جیسا کہ سب کو معلوم ہے اس کے لیے کوئی پہلے سے طے شدہ تصویر نہیں جسے وہ بنا سکے ۔ جب کوئی مصور تصویر بناتا ہے تو وہ تصویر جو اسے بنانی چاہیے صحیح طور پر وہی ہوتی ہے جو وہ بناتا ہے ۔ جیسا کہ سب لوگ جانتے ہیں قبل تجربی جمالیاتی اقدار کا کوئی وجود نہیں ۔ البتہ ایسی اقدار موجود ہیں جو تصویر کی تخلیق کے ارادے اور تخلیق کی تکمیل کے باہمی رشتے اور روابط کے درمیانی وقفے میں نمایاں ہوں گے ۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ مستقبل کی تصویر کیسی ہو گی ۔ تصویر مکمل ہونے سے پہلے اس کے بارے میں فیصلہ نہیں دیا جا سکتا ۔ اس کا اخلاق سے کیا تعلق ہے؟ بات یہ ہے کہ ہم خود بھی ایسی ہی تخلیقی صورت حال میں ہیں ۔ ہم کسی فن پارے کو غیر ذمہ دارانہ قرار نہیں دیتے ۔ جب پکاسو کے کسی شاہکار پر ہم رائے دیتے ہیں تو بخوبی جانتے ہیں کہ تصویر کے خدوخال اس وقت نمایاں ہوئے تھے جب وہ اسے بنا رہا تھا اور یہ کہ اس شاہکار اس کی پوری زندگی کا حصہ ہیں ۔ اخلاقی سطح پر بھی صورت حال یہی ہے ۔ فن اور اخلاق میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں میں ہمارا واسطہ تخلیق و ایجاد سے پڑتا ہے ۔ ہم پہلے سے یہ طے نہیں کر سکتے کہ کیا کرنا چاہیے ۔ میرا خیال ہے کہ اس طالب علم کے تذکرے سے یہ بات واضح ہو گئی ہو گی جو مجھ سے یہ پوچھنے آیا تھا کہ آیا وہ کانٹ یا کسی اور کے اخلاقی نظام سے رہنمائی حاصل کرے لیکن اسے کسی قسم کی رہنمائی میسر نہ آ سکی ۔ اپنی راہ اس نے خود ہی بنانی تھی ۔ بے شک ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اپنی ماں کے ساتھ رہنے کا فیصلہ کرتے ہوئے یعنی احساس، ذاتی لگاؤ اور ٹھوس ایثار کو اپنی اخلاقی بنیاد بناتے ہوئے ۔ اس نے غیر ذمہ دارانہ فیصلہ کیا ۔ یہ بات ہم اس وقت بھی نہ کہہ سکتے تھے اگر وہ انگلستان جانے کا فیصلہ کر لیتا انسان اپنے آپ کو خود بناتا ہے ۔ وہ بنا بنایا نہیں ملتا ۔ وہ اپنے آپ کو اپنے اخلاقی فیصلے سے بناتا ہے اور اس پر حالات کا دباؤ اس قدر ہے کہ وہ کوئی نہ کوئی اخلاقی نظام منتخب کیے بغیر رہ نہیں سکتا ۔

ہم انسان کا تعین صرف اس کی کومٹ منٹ کے حوالے سے کرتے ہیں۔ لہٰذا ہم پر اپنے فیصلے میں غیر ذمہ داری کا الزام لگانا مضحکہ خیز ہے۔

لوگ دوسرا الزام یہ لگاتے ہیں کہ ''تم دوسروں کو جانچنے کے نا اہل ہو۔'' خیر ایک لحاظ سے یہ بات درست ہی ہے لیکن ایک اور اعتبار سے غلط بھی ہے۔ درست اس لحاظ سے ہے کہ جب کوئی شخص پورے خلوص اور وضاحت سے اپنا مقصد اور اپنی کومٹ منٹ طے کرتا ہے تو وہ مقصد چاہے کچھ ہو، وہ کسی اور مقصد کو اس پر ترجیح نہیں دے سکتا،۔ یہ بات اس لحاظ سے بھی درست ہے کہ ہم ترقی پر یقین نہیں رکھتے۔ ترقی کا مطلب اصلاح ہے لیکن ہمیشہ تبدیل ہونے والی صورت حال کا مقابلہ کرتے ہوئے بھی انسان ویسے کا ویسا ہی رہتا ہے اور اس صورت حال میں انتخاب ہمیشہ انتخاب ہی رہتا ہے۔ اخلاقی مسئلہ ہمیشہ سے ایک سا چلا آ رہا ہے۔

اس کے باوجود ہم دوسروں کو اس لحاظ سے جانچ سکتے ہیں کہ فرد دوسروں کی نظر میں فیصلہ کرتا ہے اور دوسری کی نظر ہی میں اپنی ذات کا انتخاب کرتا ہے۔ پہلے تو ہم یہ جانچ سکتے ہیں کہ اور شاید یہ جانچ اقداری نہیں بلکہ منطقی ہے کہ بعض معاملات میں انتخاب کی بنیاد غلطی پر رکھی گئی ہے اور بعض دوسرے معاملات میں سچائی پر۔ ہم یہ کہتے ہوئے کسی شخص کو جانچ سکتے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو فریب دیتا ہے چونکہ ہم نے انسان کی صورتِ حال کی تعریف ایک ایسے آزادانہ انتخاب کے طور پر کی ہے جس میں عذر یا مدد کی گنجائش نہیں اس لیے جو شخص اپنے جواز میں جذبات یا تقدیر کا سہارا لے گا وہ خود کو دھوکہ دینے والا ہوگا۔

غلبًا یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ''کوئی شخص خود کو فریب دینے کا انتخاب کیوں نہیں کر سکتا؟'' میرا جواب یہ ہے کہ یہ میرا کام نہیں کہ اخلاقی لحاظ سے اس کی جانچ کروں لیکن میں اس کو خود فریبی کو غلطی سے تعبیر کرتا ہوں۔ یہاں ہم سچ کے فیصلے کا اظہار کرنے سے بچ نہیں سکتے۔ بلاشبہ خود فریبی جھوٹ ہے کیونکہ یہ انسان کی کومٹ منٹ کی مکمل آزادی چھین لیتی ہے۔ اسی سطح پر اگر میں یہ کہتا ہوں کہ بعض اقدار مجھ پر فرض ہیں تو یہ بھی خود فریبی ہے۔ اگر میں ان اقدار پر رضا مند ہوں اور ساتھ ہی یہ بھی کہوں کہ وہ مجھ پر فرض ہوگئی ہیں تو پھر میں اپنی نفی خود کر رہا ہوں گا۔ اگر کوئی مجھ سے یہ کہے کہ ''اگر میں خود کو فریب دینا چاہوں تو؟'' میرا جواب یہ ہے کہ تمہیں بلاشبہ ایسا کرنا چاہیے لیکن میں تو

صرف یہ کہتا ہوں کہ تم ایسا کر رہے ہو اور یہ کہ قطعی وضعداری کا رویہ ہی اچھے اعتقاد کا رویہ ہے۔ مزید برآں میں ایک اخلاقی فیصلے کا اعلان کرسکتا ہوں۔ کیونکہ میں یہ کہتا ہوں کہ ٹھوس حالات میں آزادی اپنے سوا کوئی اور مقصد یا مقصود نہیں رکھ سکتی اور جب کوئی انسان یہ جان لے کہ اقدار کا انحصار خود اس پر ہے تو پھر اس محرومی کے عالم میں وہ صرف ایک ہی شے کی خواہش کرسکتا ہے اور وہ ہے تمام اقدار کی اساس کی حیثیت سے آزادی۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ اس کی خواہش تجریدی انداز میں کرتا ہے بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ اچھے اعتقاد کے حامل افراد کے اعمال اپنی بنیادی اہمیت کے طور پر اسی طرح بذات خود آزادی کا تجسس کرتے ہیں۔ کسی کمیونسٹ یا انقلابی معاشرے سے تعلق رکھنے والا شخص چند ٹھوس مقاصد کا ارادہ کرتا ہے جو آزادی کا عزم ظاہر کرتے ہیں لیکن اس کا عزم معاشرے میں رہ کر کیا جاتا ہے۔ آزادی کی خاطر ہم آزادی کا عزم کرتے ہیں۔ یہ ارادہ ٹھوس حالات میں ان حالات کے حوالے سے کیا جاتا ہے۔ یوں آزادی کا ارادہ کرتے ہوئے ہم دریافت کرتے ہیں کہ اس کا انحصار مکمل طور پر دوسروں کی آزادی پر ہے اور یہ کہ دوسروں کی آزادی خود ہماری آزادی پر منحصر ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک انسان کی تعریف کے طور پر آزادی دوسروں پر منحصر نہیں بلکہ جونہی کوئی کومٹ منٹ کی جائے تو اس وقت مجھے دوسروں کی آزادی کا ارادہ اپنی آزادی کے ساتھ کرنا ہوگا۔ اس وقت تک میں آزادی کو اپنا نصب العین نہیں بنا سکتا جب تک دوسروں کی آزادی کو بھی اپنا مقصد نہ بناؤں۔

نتیجہ یہ ہے کہ جب میں بات میں قطعی یقین رکھوں کہ انسان ایک ایسی ہستی ہے جس کا وجود جوہر پر مقدم ہے اور یہ کہ وہ آزاد ہے اور ہر حالت میں آزادی کے سوا اور کچھ نہیں چاہ سکتا تو ساتھ ہی میں یہ بھی محسوس کرتا ہوں کہ میں دوسروں کی آزادی کو چاہے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس طرح آزادی کے اس عزم کے نام پر جو آزادی میں مضر ہے، میں لوگوں کے بارے میں فیصلہ کرسکتا ہوں جو اپنے وجود کی ارادی فطرت اور اس کی کامل آزادی کو اپنے آپ سے چھپانے کی کوشش کرتے ہیں۔ میں ان لوگوں کو بزدل کہوں گا جو وقار اور جبری عذر کی اوٹ میں اس مکمل آزادی سے چھپتے ہیں۔ جب کہ ان لوگوں میں واہیات ٹھہراؤں گا جو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ان کا وجود ضروری ہے حالانکہ وہ زمین پر انسانی نسل کے نمودار ہونے کے محض ایک حادثے کے مرہون منت ہے لیکن ان بزدل اور

واہیات لوگوں کی پہچان صرف قطعی وثوق کی سطح پر ہی ہوسکتی ہے۔لہٰذا اگر چہ اخلاقیات کا مافیہ تغیر پذیر ہے لیکن اس اخلاقیات کی ایک خاص صورت عالمگیر بھی ہے۔

کانٹ کا کہنا تھا کہ آزادی اپنی اور دوسروں کی آزادی کا ارادہ ہے۔ بہت خوب۔لیکن اس کا خیال ہے کہ اخلاقی نظام صوری اور کلی علم کا محتاج ہے۔اس کے برخلاف ہم یہ سمجھتے ہیں کہ جو اصول بہت زیادہ تجریدی ہوں، وہ اس وقت ٹوٹ جاتے ہیں جب ہم عمل کی تعریف کرنے لگتے ہیں۔آیئے ایک بار پھر اس طالب علم کے قصے کی طرف رجوع کریں۔آپ ہی کہیے کہ آخر وہ کس اتھارٹی یا اخلاق کے کس سنہرے اصول کے بل بوتے پر پورے ذہنی سکون کے ساتھ اپنی ماں کو چھوڑنے یا اس کے ساتھ رہنے کا فیصلہ کرسکتا تھا؟ بات یہ ہے کہ جانچنے کے کوئی طریقے نہیں ہیں۔ مافیہ ہمیشہ ٹھوس ہوتا ہے لہٰذا اس کی پیش گوئی بھی محال ہوتی ہے۔ سے تو ہمیشہ تخلیق کرنا پڑتا ہے۔اہم بات تو یہ جاننا ہے کہ آیا تخلیق آزادی کے نام پر کی گئی ہے یا نہیں؟

آیئے مثال کی غرض سے ہم درج ذیل دو قصے لیں۔آپ دیکھیں گے کہ اپنے اختلاف کے باوجود وہ کس قدر مماثل ہیں۔''دی مل آن دی فلاس'' کو لیجیے۔اس میں ہمیں میگی ٹیولیور نامی ایک نوجوان عورت نظر آتی ہے۔سراپا جذبہ ہے اور اس بات سے آگاہ بھی ہے۔ ٹیولیور سٹیفن نامی ایک نوجوان سے پیار کرتی ہے جو ایک اور عام سی دوشیزہ کا منگیتر ہے۔ ٹیولیور اپنی خوشیوں کو اندھا دھند حاصل کرنے کے بجائے انسانی اخوت کے نام پر خود کو قربان کرتی ہے اور اپنے محبوب سے دست بردار ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف ستاں دال کے ناول کا ایک کردار لان سویرینا ہے جو یہ یقین رکھتی ہے کہ جذبے ہی انسان کو اس کی حقیقی قدر و قیمت عطا کرتے ہیں۔ غالباً اس کا موقف یہ ہوتا کہ ایک اعلیٰ جذبہ اپنی قربانیوں کو جواز فراہم کرتا ہے۔اسے اس قسم کی معمولی محبت پر ترجیح دینی چاہیے جس کے سبب سٹیفن اپنی منگیتر سے مل جائے۔خوشیوں کے حصول کی خاطر وہ اس دوسری عورت کو قربان کرنے کا فیصلہ کرتی ہے اور جیسا کہ خود ستاں دال نے دکھایا ہے، زندگی کا تقاضا ہوتا تو وہ اپنے آپ کو بھی جذبے کی بھینٹ چڑھا دیتی۔

یہاں ہمارے سامنے دو بالکل مختلف نظریے ہیں لیکن میرا دعویٰ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اصل مقصد آزادی ہے، لہٰذا وہ دونوں ایک جیسے ہیں۔آپ نتیجے کے حوالے

سے مماثل دورویوں کا تصور کر سکتے ہیں۔ایک دوشیزہ دست برداری کوترجیح دے کر اپنے محبوب کو چھوڑ سکتی ہے، جب کہ دوسری جنسی خواہش کی تسکین کو ترجیح دیتے ہوئے اپنے محبوب کا سابقہ منگنی کونظرانداز کرسکتی ہے۔ باہر سے دیکھا جائے تو یہ دونوں معاملات ویسے ہی لگتے ہیں جیسے کہ اوپر بیان ہوئے ہیں لیکن دراصل وہ قطعی مختلف ہیں۔سن سویرینا کا رویہ بے نیاز ہوس کے بجائے میگی ٹیولیور سے قریب تر ہے۔ یوں آپ دیکھتے ہیں کہ دوسرا اعتراض بیک وقت صحیح اور غلط ہے۔فرد کوئی شے بھی منتخب کرسکتا ہے۔شرط بس یہ ہے کہ یہ آزادکومٹ منٹ کی سطح پر ہو۔

ہمارے نکتہ چین تیسرا اعتراض یوں بیان کرتے ہیں کہ ''تم ایک ہاتھ سے جو کچھ پاتے ہو، دوسرے سے وہی کچھ کھودیتے ہو۔'' اس اعتراض کا اصل میں مطلب یہ ہے کہ ''تمہاری اقدار ٹھوس نہیں ہیں، کیونکہ تم خود ہی انہیں منتخب کرتے ہو۔'' میں اس اعتراض کے جواب میں فقط یہی کہہ سکتا ہوں کہ ایسا ہونے پر مجھے افسوس ہے لیکن اگر میں نے خدا کو تیاگ دیا ہے تو پھر کوئی تو ایسا ہونا چاہیے جو اقدار کو تخلیق کرے۔

ہمیں چیزوں کو ویسے ہی لینا پڑے گا جیسی کہ وہ ہیں۔مزید برآں یہ کہنے سے کہ ہم اقدار تخلیق کرتے ہیں، مطلب محض یہ ہے کہ قبلِ تجربی زندگی بے معنی ہے۔ جب تک بسر نہ کی جائے زندگی کچھ بھی نہیں ہوتی لیکن مفہوم تو آپ ہی نے عطا کرنا ہے اور ان معنوں کے علاوہ جن کو آپ منتخب کرتے ہیں، اس کا اور کوئی مفہوم نہیں۔

یوں آپ دیکھتے ہیں کہ ایک انسانی معاشرے کی تخلیق کا امکان موجود ہے۔ مجھے اس لیے بھی برا بھلا کہا گیا ہے کہ میں وجودیت کو انسان دوستی کی ایک صورت قرار دیتا ہوں۔لوگ کہتے ہیں کہ ''لیکن اپنے ناول ''ناسیا'' میں تو تم نے یہ لکھا تھا کہ انسان دوست مغالطے کا شکار ہیں۔ایک خاص قسم کی انسان دوستی کا تو تم نے مذاق بھی اڑایا تھا۔اب تم تھوک کر کیوں چاٹ رہے ہو؟''

بات یہ ہے کہ لفظ ''انسان دوستی'' کے دو بالکل مختلف معنی ہیں۔اس سے وہ نظریہ بھی مرادلیا جا سکتا ہے جو انسان کو بذات خود مقصد اور قدرِ اعلیٰ کی حیثیت دیتا ہے۔ اس قسم کی انسان دوستی کی ایک مثال ہمیں کاکٹو کی کہانی ''۸۰ گھنٹوں میں دنیا کا چکر'' میں ملتی ہے، جس کا ایک کردار کہتا ہے کہ چونکہ وہ طیارے میں بیٹھ کر پہاڑوں پر اڑ رہا ہے،

اس لیے ''انسان عظیم'' ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر چہ میں نے خود طیارے نہیں بنائے، لیکن مجھے ان کا فائدہ حاصل ہے اور یہ کہ ایک انسان ہونے کے ناطے میں خود کو ان ایجادات کے لیے ذمہ دار قرار دے سکتا ہوں۔ اس کا مطلب یہ تسلیم کرنا ہے کہ ہم بعض انسانوں کے عظیم الشان کارناموں کے حوالے سے نسلِ انسانی کو فضیلت عطا کر سکتے ہیں۔ میرے نزدیک اس قسم کی انسان دوستی مضحکہ خیز ہے کیونکہ اس طرح صرف کتے گھوڑے ہی انسانوں کے بارے میں عمومی فیصلہ کرنے کی پوزیشن میں ہوں گے اور یہ اعلان کر سکیں گے کہ انسان عظیم ہے لیکن جہاں تک کم از کم مجھے معلوم ہے کتوں گھوڑوں نے ایسی حماقت کبھی نہیں کی۔

یہ بھی روا نہیں کہ کوئی انسان نسلِ انسانی پر فیصلہ صادر کرے۔ وجودیت اس قسم کے ہر فیصلے کو مسترد کرتی ہے۔ کوئی وجودی دانش ور انسان کو کبھی ایک مقصد قرار نہ دے گا کیونکہ انسان کا تعین ابھی باقی ہے اور ہمیں آگسٹ کامٹے کی طرح یہ یقین کرنے کا کوئی حق نہیں کہ انسانیت کوئی ایسی شے ہے جس پر کوئی مسلک وضع کیا جا سکے۔ انسانیت کا مسلک کامٹے کی انسان دوستی میں ویسے ختم ہو جاتا ہے جیسے فسطائیت میں۔ ہمیں اس قسم کی انسان دوستی مطلوب نہیں۔

انسان دوستی کی ایک اور صورت بھی ہے جس کا بنیادی مفہوم یہ ہے کہ انسان ہمیشہ اپنی ذات سے باہر ہوتا ہے۔ وہ اپنے سے باہر خود کو ظاہر کرنے اور گم کرنے ہی سے خود کو وجود دیتا ہے اور دوسری طرف اعلیٰ مقاصد کی جستجو میں خود کو وجود رکھنے کے قابل بناتا ہے۔ انسان چونکہ اس طرح اپنے آپ سے بلند ہو رہا ہے اور صرف اس عمل کے حوالے سے اشیا کو گرفت میں لا سکتا ہے، اس لیے وہ خود ہی اپنی ماورائیت کا مرکز ہے۔

انسانی کائنات .... یعنی انسانی داخلیت کی کائنات کے سوا اور کسی کائنات کا وجود نہیں۔ انسان کی تشکیل کرنے والے کی حیثیت سے ماورائیت کی داخلیت (ان معنوں میں کہ انسان اپنے اندر گم نہیں بلکہ انسانی کائنات میں ہمیشہ موجود رہتا ہے) سے یہ رشتہ (اس مفہوم میں نہیں کہ خدا ماورا ہے بلکہ خود سے بلند ہونے کے مفہوم میں) ہی ہے جسے ہم وجودی انسان دوستی کا عنوان دیتے ہیں۔ یہ انسان دوستی اس حوالے سے ہے کہ ہم انسان کو یاد دلاتے ہیں کہ بس وہ خود ہی قانون سازی ہے اور یہ کہ اس نے اپنے لیے خود

ہی فیصلہ کرنا ہے۔ یہ انسان دوستی اس اعتبار سے بھی ہے کہ ہم ثابت کرتے ہیں کہ انسان خود کو واقعی انسان اسی وقت بنا سکتا ہے جب وہ خود سے منہ موڑنے کی بجائے ہمیشہ اپنے باہر ایسا مقصد تلاش کرے جو یا تو آزادی ہو یا کوئی اور مخصوص شعور۔

ان چند گزارشات سے آپ جان سکتے ہیں کہ ہم پر لگائے جانے والے الزامات سے زیادہ ناانصافی کی بات اور کیا ہوگی۔ وجودیت لادینی صورت حال سے مکمل نتائج اخذ کرنے کی ایک بسیط کوشش کے سوا کچھ نہیں۔ اس کا مقصد یہ ہرگز نہیں کہ انسانوں کو مایوسی کا شکار بنایا جائے اور اگر مذہبی لوگوں کی طرح مایوسی سے مراد بے اعتقادی کا رویہ ہو تو پھر وجودیوں کی مایوسی بالکل مختلف شے ہے۔ وجودیت اس لحاظ سے دہریت نہیں کہ وہ خود کو خدا کے نہ ہونے کی وضاحت کے لیے وقف کر دے۔ اس کا کہنا تو یہ ہے کہ خدا موجود ہو تو بھی اس کے نقطہ نظر سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ یہ نہیں کہ ہمارے نزدیک خدا وجود نہیں رکھتا ہے، بلکہ ہم سمجھتے ہیں کہ اصل مسئلہ اس کے وجود کا نہیں اصل میں انسان کو ضرورت اس امر کی ہے کہ وہ ازسرنو اپنے آپ کو دریافت کرے اور یہ جان لے کہ اپنی ذات سے اسے کوئی بچا نہیں سکتا۔ یہاں تک کہ خدا کے وجود کا ٹھوس ثبوت بھی اسے نجات نہیں دلا سکتا۔

اس مفہوم میں وجودیت امید پرست نظریہ ہے۔ یہ عمل کا فلسفہ ہے اور مذہبی لوگ اپنی خودفریبی اور مایوسی کو ہم سے منسوب کر کے ہی ہمیں امید سے محرومی قرار دیتے ہیں۔

سوال و جواب

سائل

پتہ نہیں آپ نے اپنا موقف سمجھانے کی جو کوشش کی ہے اس کے نتیجے میں آپ کو بہتر طور پر سمجھا جائے گا یا معاملہ اس کے الٹ ہوگا۔ تاہم میرا خیال یہ ہے کہ ''ایکشن'' میں وضاحت سے عام لوگوں میں آپ کے متعلق غلط فہمی بڑھ جائے گی۔ وجودی سیاق وسباق میں ''مایوسی اور'' تیاگ'' جیسے لفظوں کی گونج کہیں زیادہ ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ آپ کے نزدیک مایوسی یا کرب کا مطلب اس انسان کی ذمہ داری کے مقابلے میں زیادہ بنیادی ہے جو سمجھتا ہے کہ وہ تنہا ہے اور اسے نے خود ہی فیصلے کرنے ہیں۔ یہ انسان کی ناگوار صورت حال کے شعور کی کیفیت ہے جو ہر وقت برقرار نہیں رہتی۔ مانا کہ ہر شخص اس امر کا انتخاب خود کرتا ہے کہ اسے کیا ہونا ہے لیکن مایوسی اور کرب ایک ساتھ جنم نہیں لیتے۔

سارتر

ظاہر ہے کہ میرا یہ مطلب نہیں کہ جب کبھی میں روزمرہ زندگی کی چھوٹی موٹی چیزوں میں سے کسی کا انتخاب کرتا ہوں تو یہ انتخاب بھی کرب کے عالم میں کیا جاتا ہے۔ کرب اس لحاظ سے مستقل کیفیت ہے کہ میرا حقیقی انتخاب مستقل نوعیت کا حامل ہے۔ دراصل میرے خیال میں یہ کرب جواز کی مکمل عدم موجودگی ہے جب کہ فرد ہر شخص کے حوالے سے ذمہ دار ہے۔

سائل

میرا اشارہ، ''ایکشن'' میں شائع ہونے والی وضاحت کے نقطہ نظر کی طرف تھا۔

میرا خیال ہے کہ اس میں آپ کا نقطہ نظر کس قدر کمزور پڑ گیا ہے۔

سارتر

جی ہاں، ممکن ہے کہ ''ایکشن'' میں میرے مضوعات کسی قدر کمزور ہو گئے ہوں۔ ایسا اکثر ہوتا ہے کہ جو لوگ میرے پاس آتے ہیں اور سوال کرتے ہیں وہ ایسا کرنے کی اہلیت سے محروم ہو جاتے ہیں۔ تب میرے پاس دوراہیں ہوتی ہیں یعنی یہ کہ یا تو میں انہیں جواب دینے سے انکار کر دوں یا پھر عوامی سطح پر مکالمے کو قبول کر لوں۔ میں نے دوسری راہ منتخب کی ہے، کیونکہ جب کوئی فلسفے کی جماعت میں نظریوں کی وضاحت کرتا ہے تو پھر اسے کسی خیال کو قابل فہم بنانے کی خاطر اسے ہلکا کرنے کا خطرہ مول لینا پڑتا ہے۔ یہ کوئی ایسی بری بات بھی نہیں ہے۔ اگر کوئی کومٹ منٹ کے نظریے کا حامل ہے تو پھر اسے اس عمل سے گزرنا ہی پڑے گا۔ اگر وجودی فلسفہ بنیادی طور پر واقعی ایسا فلسفہ ہے جو جوہر پر وجود کو مقدم سمجھتا ہے تو پھر اخلاص کا تقاضا یہ ہے کہ اسے بسر بھی کیا جائے۔ وجودی کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے کا مطلب اسے کتابوں میں بھرنے کے بجائے اس کی تدریس کا بوجھ اٹھانے کا حامی بھرنا ہے۔ دیکھیے نا، اگر آپ اس فلسفے کو واقعی کومٹ منٹ بنانا چاہتے ہیں تو پھر آپ کون لوگوں کے لیے اس کی کوئی نہ کوئی توجیہہ فراہم کرنی پڑے گی جو اس پر سیاسی یا اخلاقی سطح پر گفتگو کرتے ہیں۔

''انسان دوستی'' کا لفظ استعمال کرنے پر آپ مجھے برا بھلا کہتے ہیں لیکن میں اس لفظ کو اس لیے استعمال کرتا ہوں کہ مسئلہ خود کو پیش ہی اس طرح کرتا ہے یا تو کسی کو چاہیے کہ وہ نظریے کو سختی سے فلسفیانہ سطح تک محدود رکھے اور اس پر کسی عمل کے لیے اتفاق پر انحصار کرے یا پھر یہ دیکھتے ہوئے کہ لوگ کسی اور شے کے طالب ہیں اور چونکہ اس فلسفے کا مقصد کومٹ منٹ ہے وہ اسکی عوامی توجیہہ پر آمادہ ہو جائے ہاں یہ دھیان رکھنا ضروری ہے کہ اس طرح یہ فلسفہ مسخ نہ ہو جائے۔

سائل

جو آپ سمجھنا چاہتے ہیں وہ سمجھ جائیں گے اور جو نہیں سمجھنا چاہتے وہ نہ سمجھیں گے۔

سارتر

لگتا ہے کہ اس تہذیب میں فلسفے نے جو کردار ادا کیا ہے اسے آپ ایک ایسے انداز میں سمجھتے ہیں جسے واقعات نے متروک کر دیا ہے۔ حالیہ زمانے تک صرف فلسفی ہی فلسفیوں پر نکتہ چینی کیا کرتے تھے۔ عام لوگ اس سارے گورکھ دھندے کو سمجھتے تھے اور نہ ہی اس کی پرواہ کرتے تھے لیکن اب حالات بدل گئے ہیں اور فلسفہ عام لوگوں تک پہنچ گیا ہے۔ خود مارکس بھی اپنے نظریے کو مقبول بنانے کی تگ و دو کیا کرتا تھا۔ اس کا منشور ایک تصور کی عوامی توجیہہ ہے۔

سائل

مارکس کا حقیقی انتخاب تو انقلابی تھا۔

سارتر

بے شک وہ بڑا چالاک ہوگا جو یہ کہہ سکے کہ آیا مارکس نے اپنا انتخاب پہلے انقلابی اور بعد میں فلسفی کے طور پر کیا تھا یا پہلے فلسفی اور بعد میں انقلابی کے طور پر۔ وہ فلسفی ہے اور انقلابی بھی۔ یہ ایک کلیت ہے۔ یہ کہنا کہ اس نے پہلے اپنا انتخاب انقلابی کے طور پر کیا۔ آخر اس کا مطلب کیا ہے؟

سائل

میرے نزدیک ''کمیونسٹ مینی فیسٹو'' کوئی عوامی قسم کی وضاحت نہیں ہے۔ وہ تو جنگ کا ہتھیار رہے۔ میں نہیں مانتا کہ وہ کومٹ منٹ کا قدم نہیں تھا۔

جونہی مارکس اس نتیجے پر پہنچا کہ انقلاب ضروری ہے تو اس کا پہلا کام اس کا ''کمیونسٹ مینی فیسٹو'' تھا جو کہ ایک سیاسی عمل ہے۔ یہ منشور مارکس کے فلسفے اور کیونزم کے درمیان بندھن ہے۔ آپ کی اخلاقیات چاہے جو بھی ہو، اس اخلاقیات اور آپ کے فلسفے کے درمیان وہ منطقی ربط محسوس نہیں ہوتا جو ''کمیونسٹ مینی فیسٹو'' اور مارکس کے فلسفے کے درمیان ہے۔

سارتر

ہمارا تعلق آزادی کی ایک اخلاقیات کے ساتھ ہے۔ جب تک اس اخلاقیات اور ہمارے فلسفے کے درمیان کوئی تضاد موجود نہ ہو، ہمیں کچھ اور درکار نہیں۔ کومٹ منٹ کی قسمیں عہد بہ عہد بدلتی رہتی ہیں۔ ایک ایسے عہد میں جب کہ خود کو کومٹ کرنے کا مطلب انقلاب برپا کرنا تھا۔ ''مینی فیسٹو'' کو لکھنا پڑنا تھا لیکن ہمارے عہد میں جس میں بہت سی جماعتیں موجود ہیں اور ان میں سے ہر کوئی انقلاب کی علمبردار ہے، کومٹ منٹ کا مطلب ان سب سے کسی ایک میں شامل ہونا نہیں، بلکہ تصور کی وضاحت کرنے کی کوشش کرنا ہے تاکہ صورت حال واضح ہو سکے اور اس کے ساتھ ساتھ انقلابی جماعتوں کو متاثر کرنا بھی مطلوب ہے۔

ایم۔ ناویل

جس نقطہ نظر کی طرف ابھی آپ نے اشارہ کیا، اس سے یہ سوال لازمی طور پر پیدا ہوتا ہے کہ آیا اس عہد میں، جواب شروع ہو رہا ہے، آپ کا نظریہ خود کو انتہا پسند اشتراکیت کے احیا کے طور پر پیش نہیں کرتا؟ بظاہر یہ بات عجیب سی لگتی ہے لیکن اب سوال کو صرف اس انداز میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ آپ ہر طرح کا نقطہ نظر پیش کرتے ہیں لیکن اگر اتصال کے کسی حقیقی نکتے کی تلاش کی جائے جس کی طرف وجودی فکر کے یہ تمام نقطہ ہائے نگاہ اور پہلو رجحان رکھتے ہوں تو میرا تاثر یہ ہے کہ وہ لبرل ازم کے احیا کی کوئی قسم ثابت ہو گا۔ آپ کا فلسفہ ہمارے عہد کے مخصوص حالات کے حوالے سے انتہا پسند اشتراکیت اور آزاد خیال انسان دوستی کے احیا کی کوشش کی ہے جو شے اسے امتیازی صفت عطا کرتی ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ دنیا کا سماجی بحران پرانے طرز کی آزاد خیالی کے بس سے باہر ہو چکا ہے۔

میرا خیال ہے کہ آپ کی حدود کے اندر رہتے ہوئے بھی تشخص کے کئی گہرے اسباب تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ موجودہ وضاحت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وجودیت خود کو انسان دوستی کی ایک صورت اور آزادی کے ایک فلسفے کے طور پر پیش کرتی ہے۔ بہت سے دوسرے لوگوں کی طرح آپ بھی انسان کے وقار یعنی شخصیت کی نمایاں قدر کو اجاگر کرتے

ہیں۔ یہ وہ موضوعات ہیں جو پرانی آزاد خیالی کے موضوعات سے زیادہ مختلف نہیں۔ ان کے جواز میں آپ، انسان کی حالت اور ان بہت سی اصطلاحات کے دو معنوں میں امتیاز کرتے ہیں جو اب عام استعمال ہوتی ہیں۔ تاہم ان اصطلاحات کے مفہوم کی ایک پوری تاریخ ہے اور ان کا ذو معنی کردار محض اتفاقیہ نہیں۔ انہیں بچانے کے لیے آپ ان کے نئے معنی گھڑ لیتے ہیں۔ اس طرح فلسفیانہ تکنیک کے جو مسائل جنم لیتے ہیں، وہ اگرچہ دلچسپ اور اہم ہیں لیکن میں انہیں نظر انداز کرتے ہوئے اپنی توجہ ان اصطلاحات تک محدود رکھوں گا جو ابھی میں نے سنی ہیں۔ میں اس نکتے پر زور دوں گا کہ انسان دوستی کے دو مفاہم میں آپ نے جو فرق قائم کیا ہے، اس کے باوجود آپ کا مفہوم وہی ہے جو پرانا ہے۔

انسان خود کو ایسے انتخاب کے طور پر پیش کرتا ہے جو ابھی ہونا ہے۔ بہت خوب! سب سے پہلے تو وہ لمحہ موجود میں اپنا وجود ہے اور وہ فطری جبریت سے باہر ہے۔ اس کا تعین اس سے پہلے کی کسی شے سے نہیں ہوتا، بلکہ فرد کی حیثیت سے اس کے موجودہ عمل سے ہوتا ہے۔ اس سے اعلیٰ تر کوئی انسانی فطرت نہیں بلکہ کسی خاص لمحے میں اسے ایک خاص وجود عطا کیا جاتا ہے۔ میں خود سے پوچھتا ہوں کہ آیا اس مفہوم میں ''وجود'' انسانی فطرت کے تصور کی ہی ایک اور صورت نہیں، جو تاریخی اسباب کی بنا پر ایک نئے روپ میں ظاہر ہو رہا ہے۔ کیا یہ اٹھارہویں صدی میں پیش کیے جانے والے انسانی فطرت کے اس تصور کے زیادہ مماثل نہیں، آپ جس کی تردید کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں؟ کیونکہ یہ وجودیت کی اصطلاح ''انسان کی حالت'' میں دوبارہ ظاہر ہو جاتا ہے۔ انسانی حالت کا آپ کا تصور اصل میں انسانی فطرت ہی کا بدل ہے۔ یہ بات ویسے ہی ہے جیسے آپ عمومی تجربے یا سائنسی تجربے کی جگہ بسر کیے ہوئے تجربے کو دے دیتے ہیں۔

انسانی حالت اصل میں انسانی فطرت ہی کا دوسرا نام ہے۔ آپ پسند کریں تو یہ فطرت۔ حالت ہے جس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ محض فطرت کی ایک تجریدی قسم کے طور پر قابل تعریف ہے۔ بعض ایسے اسباب کی بنا پر جو میرے نزدیک تاریخی ہیں، اس کا اظہار ایسے طریقوں سے ہوتا ہے جن کی تشکیل کہیں زیادہ دشوار ہے۔ انسانی فطرت کا یکساں اور منظّم تصور اب اس عمومیت کے ساتھ پیش نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی وہ ویسا ہی عالمگیر ہو سکتا ہے جیسا کہ وہ اٹھارہویں صدی میں تھا۔ اس زمانے میں یہ تصور مسلسل ترقی کے اساس پر

قابل تعریف دکھائی دیتا تھا۔ آج کل ہم انسانی فطرت کے ایک ایسے اظہار سے عہدہ برآ ہو رہے ہیں جسے غور وفکر کرنے والے اور عام لوگ سبھی انسان کی حالت کا عنوان دیتے ہیں۔ وہ اسے مبہم اور گڈ مڈ انداز میں پیش کرتے ہیں اور عام طور پر اس کے ایسے پہلو پر توجہ رکھتے ہیں جو ڈرامائی ہے اور حالات کا مسلط کردہ ہے۔ جب وہ اس حالت کا عمومی اظہار سے آگے جا کر موثر حالتوں کا قطعی جائزہ لینے کی کوشش نہیں کرتے تو وہ ایک تجریدی اظہار کی قسم اور سکیم کو برقرار رکھتے ہیں جو انسانی فطرت کے مترادف ہے۔

وجودیت انسان کی فطرت کے ایک تصور پر انحصار نہیں کرتی لیکن اب یہ ایسی فطرت نہیں جو اپنے آپ پر فخر کر سکے، بلکہ ایسی ہے کہ جو خوف زدہ، غیر یقینی اور مایوس ہے اور بلاشبہہ جب کوئی وجودی انسان کی حالت کا ذکر کرتا ہے تو وہ ایسی حالت کا ذکر کر رہا ہوتا ہے جس سے وہ ابھی تک حقیقتاً کومٹڈ نہیں جسے وجودیت مقصد کہتی ہے اور جو نتیجے کے طور پر قبل حالت ہے۔ یہاں ہمارا واسطہ کومٹ منٹ یا حقیقی حالت کے بجائے قبل ذمہ داری سے پڑتا ہے۔ لہٰذا یہ محض اتفاق نہیں کہ انسان کی حالت کی تعریف بنیادی طور پر اس کی عمومی، انسانی خصوصیت کے حوالے سے کی جاتی ہے۔ ماضی میں جب کوئی انسانی فطرت کا ذکر کرتا تھا تو عمومی حالت کے مقابلے میں کسی محدود تر چیز کا ذکر کر رہا ہوتا تھا۔

چونکہ فطرت مختلف شے ہے، ایک لحاظ سے یہ حالت سے زیادہ کوئی شے ہے، لہٰذا انسانی فطرت اس مفہوم میں جہت نہیں جس میں انسانی حالت ہے۔ یوں میرے نقطہ نظر سے انسان دوستی کے بجائے فطرت پسندی کا ذکر زیادہ مناسب ہوگا۔ فطرت پسندی میں ان حقیقتوں کا ایک ایسا پہلو شامل ہے جو انسان دوستی کے مقابلے میں زیادہ عمومی ہیں۔ کم از کم اس مفہوم میں تو ایسا ضرور ہے جس میں آپ نے انسانی دوستی کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ جہاں تک انسانی فطرت کا تعلق ہے، اس کے مباحث میں وسعت پیدا کرنے کی ضرورت ہے، کیونکہ تاریخی نقطہ نظر پر توجہ دینا بھی ضروری ہے۔

بنیادی حقیقت تو فطرت کی ہے اور انسانی حقیقت اس کا محض ایک وظیفہ ہے۔ تاہم اس سلسلے میں تاریخ کی سچائی کا اقرار کرنا ضروری ہے لیکن کوئی وجودی اس طرح انسانی تاریخ کی سچائی کو قبول کرے گا جس طرح وہ فطری تاریخی سچائی کو قبول کرتا ہے۔ بائیں ہمہ یہ تاریخ ہی ہے جو افراد کی تشکیل کرتی ہے۔ یہ ان کی حقیقی تاریخ کی بنا پر ہے یعنی

اس لمحے سے جب کہ ماں کے بطن میں ان کا آغاز ہوتا ہے، کہ نہ تو ایسی دنیا میں پیدا ہوتے ہیں اور نہ ہی اس میں رہتے ہیں جو ان کے لیے ایک تجریدی حالت مہیا کرتی ہے۔ اپنی تاریخ کی بنا پر وہ ایسی دنیا میں ظاہر ہوتے ہیں جس کا وہ خود ہمیشہ سے ضروری حصہ رہے ہیں، جس سے وہ متعین ہوتے ہیں اور جس کی حالتوں میں وہ اضافہ کرتے ہیں۔ کہنا تو یہ چاہیے کہ بنیادی حقیقت انسانی حالت کے بجائے فطری حالت ہے۔

میں محض موجود اور عمومی آرا کو دہرا رہا ہوں لیکن وجودی استدلال سے ان کی تردید نہیں کی جا سکتی۔ اگر یہ بات یقینی ہے کہ تجریدی طور پر کسی انسانی فطرت کا وجود نہیں اور انسان کا کوئی جوہر اس کے وجود سے الگ نہیں تو پھر یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ عمومی اعتبار سے کسی انسانی حالت کا وجود نہیں۔ یقیناً اس وقت بھی نہیں جب کہ حالت سے آپ ٹھوس حالات یا صورتِ احوال کا ایک مخصوص مجموعہ مراد لیں کیونکہ آپ کے خیال میں وہ واضح نہیں ہیں۔ بہرطور اس موضوع پر مارکسی فلسفے کا نقطہ نظر مختلف ہے جو انسان میں فطرت اور فطرت میں انسان پر زور دیتا ہے اور ضروری نہیں کہ اس کی انفرادی نقطہ نظر سے تعریف ممکن ہو سکے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی فعالیت کے قوانین اسی طرح موجود ہیں جس طرح سائنس کے کسی اور موضوع کے قوانین ہیں۔ یہی قوانین اس کی قطرت کا تعین کرتے ہیں۔ مانا کہ یہ فطرت قابل تغیر ہے لیکن اس کی کسی مظہریت سے مماثلت کم ہی ہے۔ یعنی اپنے کسی ایسے ادراک سے جو محسوس کیا جاتا ہے، تجربی ہے یا جسے بسر کیا جاتا ہے یا جیسا کہ فہم عامہ اسے پیش کرتی ہے بلکہ یوں کہیے کہ جیسے فلسفیوں کی مفروضہ فہم عامہ اس کو پیش کرتی ہے۔ اس طرح سمجھا جائے تو اٹھارہویں صدی کے لوگ انسانی فطرت کا جو تصور رکھتے تھے وہ بلاشبہ انسانی حالت کے وجودی تصور کے مقابلے میں مارکس سے قریب تر تھا۔ وجودیوں کا تصور تو انسانی صورتِ حال کی محض ایک مظہریت ہے۔

بدقسمتی سے آج کے دور میں انسان دوستی کے لفظ کے دو کے بجائے بہت سے فلسفیانہ رحجانات کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ اب تو ہم سب ہی انسان دوست بن گئے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض مارکسی بھی یہ لیبل لگوانا پسند کرتے ہیں۔ اگر مارکسی انسان دوستی کا دعویٰ کر سکتے ہیں تو مختلف مذاہب کے لوگ جیسے عیسائی اور ہندو اور دوسرے بھی سب سے

بڑھ کر دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ انسان دوست ہیں۔ اس طرح وجودی بھی اپنی باری پر یہی کہتے ہیں۔ اصل میں سبھی فلسفے یہی کہتے ہیں۔ بہت سی سیاسی تحریکیں بھی انسان دوستی کی دعویدار ہیں۔ اصل میں اس کا مطلب ایک ایسے فلسفہ کو بحال کرنے کی کوشش ہے جو بالآخر نہ صرف سیاسی یا سماجی نقطہ نظر بلکہ گہرے فلسفیانہ مفہوم میں بھی خود کو کومٹ کرنے سے منکر ہیں۔ جب عیسائیت انسان دوستی کا دعویٰ کرتی ہے تو اس کا حقیقی سبب یہ ہے کہ وہ خود کو کومٹ کرنے سے انکار کرتی ہے کیونکہ وہ ایسا کر ہی نہیں سکتی۔ یعنی وہ آویزش میں ترقی پسند قوتوں کا ساتھ نہیں دے سکتی ہے کہ وہ انقلاب کے مقابلے میں رجعت پسند رویوں کی علمبردار ہے۔ جب جعلی مارکسی یا آزاد خیال لوگ انفرادی حقوق کو باقی سب سے ترجیح دیتے ہیں۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ موجودہ علمی صورتِ حال کے تقاضوں سے خوف زدہ ہیں۔ یہی حال وجودیوں کا ہے، کیونکہ وہ بھی آزاد خیال لوگوں کی طرح حالات کے تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکتے۔ واحد جانا پہچانا ترقی پسند موقف صرف مارکسزم کا ہے۔ صرف مارکسی فلسفہ ہی اس عہد کے حقیقی مسائل کو بیان کرتا ہے۔

وجودیت اگر انقلاب کا عزم پیدا کر رہی ہے تو پھر سب سے پہلے اسے خود نقیدی کے مرحلے سے گزرنا چاہیے۔ میں نہیں سمجھتا کہ وہ خوشی سے اس مرحلے سے گزرے گی لیکن ایسا کرنا لازمی ہے۔ اسے اپنے خامیوں میں ایک بحران۔ ایک قسم کے جدلیاتی بحران .... کا سامنا کرنا پڑے گا اگر اس نے کسی نہ کسی مفہوم میں ان چند رویوں کو برقرار رکھنا ہے جو قدر سے محروم نہیں ہیں اور جنہیں اس کے پکے حامی قبول کیے ہوئے ہیں۔ مجھے یہ بات اس لیے بھی ضروری لگتی ہے کہ میں نے دیکھا ہے کہ بعض لوگ وجودیت سے ایسے سماجی نتائج اخذ کرتے ہیں جو بہت زیادہ پریشان کن ہیں، بلکہ یوں کہیے کہ واضح طور پر رجعت پسندانہ ہیں۔ ایسے ہی ایک صاحب نے اپنے تجزیے کے آخر میں لکھا تھا کہ آج کے دور میں پیٹی بورژوا طبقے کو ایک ایسا فلسفہ فراہم کر کے مظہریت اہم سماجی خدمت سرانجام دے سکتی ہے جو نہ صرف اس طبقے کو زندہ رہنے کے قابل بنا سکے بلکہ اسے بین الاقوامی انقلابی تحریک کا ہراول دستہ بھی بنا سکے۔ میں نے یہ حوالہ مثال کی غرض سے دیا ہے۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض لوگ جو

کومٹڈ ہیں اور خود کو وجودیت سے متاثر بھی سمجھتے ہیں، اب سیاسی نظریوں میں اس کی وضاحت کرنے لگے ہیں لیکن بہرطور جیسا کہ میں نے آغاز میں کہا تھا یہ وہ نظریے ہیں جو جدید آزاد خیال اور نئی انتہاپسند اشتراکیت سے متاثر ہیں۔ بلاشبہہ یہ ایک خطرہ ہے۔

ہماری زیادہ دلچسپی وجودیت کے مختلف موضوعات کا دھارا بدلنے میں ہے کیونکہ وہ رفتہ رفتہ ایک خاص رویے کی طرف لے جارہے ہیں۔ بلاشبہہ وہ توکل پسندی نہیں کہ اس عہد میں توکل پسندی کا تو کوئی امکان ہی نہیں۔ البتہ اسے ایک خاص قسم کی موقع پرستی کا عنوان ضرور دیا جاسکتا ہے۔ غالبًا موقع پرستی انفرادی کومٹ منٹ کی بعض مخصوص قسموں سے متصادم نہیں ہوتی لیکن یہ اجتماعی قدر کی حامل کومٹ منٹ کی جستجو سے متصادم ضرور ہے۔ آخر وجودیت کیوں کوئی ہدایت جاری نہ کرے؟ آزادی کے نام پر؟ لیکن اگر یہ فلسفہ سارتر کی دکھائی ہوئی سمت کی طرف میلان رکھتا ہے تو پھر اسے ہدایات بھی جاری کرنی چاہئیں۔ وہ بتائے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ ہم محنت کشوں کا ساتھ دیں یا پیٹی بورژوا کے ساتھ مل جائیں؟

سارتر

آپ نے اتنی بہت ساری باتیں کہہ دی ہیں کہ میرے لیے جواب دینا مشکل ہی ہے۔ تاہم میں ان چند نکات کا جواب دینے کی کوشش کرتا ہوں جو میں نے نوٹ کیے ہیں۔

پہلے تو میں یہ کہوں گا کہ آپ کا موقف اعتقادی قسم کا ہے۔ آپ کا کہنا ہے کہ ہم نے مارکس سے آگے کا موقف اپنایا ہے اور یہ کہ ہم پیچھے کی طرف جارہے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ آپ نے یہ ثابت کرنا ہے کہ ہم جس موقف کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کررہے ہیں وہ بعد از مارکس نہیں ہے۔ میں اس ضمن میں دلائل تو نہ دوں گا البتہ آپ سے یہ ضرور پوچھنا چاہوں گا کہ آپ صداقت کے تصور تک کیسے پہنچتے ہیں۔ آپ کے خیال میں بعض چیزیں مطلق صداقت ہیں، کیونکہ آپ اپنے اعتراضات تیقن کے انداز میں پیش کرتے ہیں لیکن جیسا کہ آپ کہتے ہیں کہ تمام انسان معروضات ہیں تو پھر آپ یہ تیقن کہاں سے حاصل کرتے ہیں۔ آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ انسانی وقار کے نام پر انسان انسان کو معروض سمجھنے سے انکار کرتا ہے۔ یہ بات غلط ہے۔ ایسا تو ایک فلسفیانہ اور منطقی نظم کے تحت ہوتا ہے۔ اگر

آپ معروضات کی ایک کائنات کو اصول موضوعہ ٹھہرائیں تو صداقت غائب ہو جاتی ہے، معروضی دنیا احتمال کی دنیا ہے۔ آپ کو یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ ہر نظریہ چاہے وہ فلسفیانہ ہو یا سائنسی، احتمالیت کا حامل ہوتا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ سائنسی اور تاریخی دعوے مختلف ہوتے ہیں اور ان کی تشکیل مفروضوں کی صورت میں ہوتی ہے۔ اگر ہم معروضی دنیا کو احتمال کی دنیا مان لیں تو پھر احتمالات کی دنیا کے سوا کچھ نہیں بچتا۔ اس صورت میں اب چونکہ احتمالیت کا انحصار اس پر ہے کہ ہم نے بعض صداقتیں حاصل کر لی ہیں تو پھر تیقن کا جواز کیا رہتا ہے؟

ہماری موضوعیت بعض عقیدوں کی گنجائش پیدا کرتی ہے۔ یوں ہم احتمال کی سطح پر آپ کے روبرو ہو سکتے ہیں اور اس عقیدہ پرستی کو صحیح ثابت کر سکتے ہیں جس کا اظہار آپ نے اپنی ساری بحث میں کیا ہے، لیکن جو آپ کے موقف کے حوالے سے ناقابل فہم ہے۔ جب تک آپ صداقت کی تعریف نہ کریں، آپ کیسے مارکس کے نظریے کو ایسے نظریے سے مختلف سمجھ سکتے ہیں جس میں ترمیم ممکن ہے اور جو محض نظریاتی قدر و قیمت کا حامل نہیں ہوتا؟ ایک خاص تعداد میں اصولوں کو استدلال کی بنیاد بنائے بغیر تاریخ کی جدلیات کیونکر مرتب کی جا سکتی ہے؟ ہم ان اصولوں کو کارتیزی ''میں سوچتا ہوں'' سے اخذ کرتے ہیں۔ انہیں ہم اپنی موضوعیت کے حوالے ہی سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ہم نے کبھی اس واقعہ سے انکار نہیں کیا کہ انسان انسان کے لیے ایک معروض ہے لیکن معروض کو جیسے کہ وہ ہے، گرفت میں لینے کی خاطر ایک موضوع کا ہونا بھی ضروری ہے۔

آپ نے انسان کی حالت کا چرچا بھی کیا ہے جسے آپ کبھی قبلِ حالت قرار دیتے ہیں اور قبلِ تعین کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ یہاں جو بات آپ کی توجہ سے بچ نکلی ہے وہ یہ ہے کہ ہم مارکسزم کے بڑے حصے کو قبول کرتے ہیں۔ آپ مجھ پر ویسے ہی نکتہ چینی نہیں کر سکتے جیسے کہ آپ اٹھارہویں صدی کے لوگوں پر کر سکتے ہیں جو پورے سوال سے بے خبر تھے۔

جبریت کے بارے میں آپ جو کچھ ہمیں بتا رہے ہیں، وہ ہم پہلے ہی لمبے عرصے سے جانتے ہیں۔ ہمارے لیے اصل مسئلہ ان حالات کا تعین ہے جس میں کلیت ممکن ہو سکتی ہے چونکہ انسانی فطرت کا کوئی وجود نہیں، اس لیے تاریخ کی مسلسل تبدیلیوں کے دوران

ایسے کلی اصولوں کو کیسے برقرار رکھا جا سکتا ہے جو مثال کے طور پر سپارٹیکس کے مظہر کی توجیہہ کر سکیں جس کے لیے اس عہد کا کم از کم فہم ناگزیر ہے؟ ہم اِس نکتے پر متفق ہیں کہ انسانی فطرت موجود نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ ہر عہد جدلیاتی قوانین کے مطابق نشو و نما پاتا ہے ور انسان، انسانی فطرت کے بجائے اپنے عہد پر انحصار رکھتے ہیں۔

ایم۔ ناویل

جب آپ وضاحت کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ''ایسا اس لیے ہے کہ ہم ایک خالص صورتِ حال سے نمٹ رہے ہیں۔'' اپنے طور پر ہم اس بات پر زور دیتے ہیں کہ جو ہمارے عہد اور اس عہد کی سماجی زندگی میں مماثل یا مختلف ہے۔ اس کے برعکس ہم خود مشابہت کا تجربہ کسی تجریدی قسم کے وظیفہ کے طور پر کریں تو پھر کسی نتیجے تک نہ پہنچ سکیں گے۔ اگر آپ یہ فرض کریں کہ دو ہزار سال بعد موجودہ صورتِ حال کے تجزیے کا واحد وسیلہ انسان کی عمومی حالت کے بارے میں چند مشاہدات ہی رہ جائیں گے تو پھر وہ تجربہ کیونکر ممکن ہوگا۔

سارتر

ہم نے کبھی انسانی حالات یا انفرادی عزائم کے تجزیے کی ضرورت پر شک نہیں کیا۔ جس شے کو ہم صورتِ حال کا عنوان دیتے ہیں وہ نہ صرف مساوی بلکہ تحلیل نفسی کیفیات کا مجموعہ ہی ہے جو زیرِ غور عہد میں اس کی تعریف ایک کُل کے طور پر کرتی ہیں۔

ایم۔ ناویل

میں نہیں مانتا کہ آپ نے جو تعریف کی ہے وہ آپ کے متن سے ہم آہنگ ہے۔ خیر یہ بات واضح ہے کہ صورتِ حال کا آپ کا تصور کسی طور بھی کسی مارکسی تصور سے مماثل نہیں کیونکہ وہ علت و معلول کے تصور کی نفی کرتا ہے۔ آپ کی تعریف باقاعدہ نہیں۔ وہ چالاکی سے ایک موقف سے دوسرے کی طرف کھسک جاتی ہے۔ ہمارے نزدیک صورت حال وہ کلیت ہے جو تعین کرنے والے عوامل کے ایک پورے سلسلے پر تشکیل دی جاتی ہے اور جو اس کے ذریعے فرد کو ظاہر بھی کرتی ہے۔ یہ عوامل علت و معلول کے سلسلے کے حامل

ہیں جن میں شماریاتی قسم کا علت ومعلول کا سلسلہ بھی شامل ہے۔

سارتر

آپ مجھ سے شماریاتی انداز کی علت ومعلول کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ بات بالکل بے معنی ہے۔ کیا آپ صاف صاف طور پر مجھے بتائیں گے کہ اس سے آپ کی مراد کیا ہے؟ جس روز کسی مارکسی نے مجھے یہ سمجھا دیا کہ مارکسی علیت کیا ہے، اسی روز سے میں اس میں یقین کرنے لگوں گا۔ جب کبھی کوئی آپ سے آزادی کی بات کرتا ہے تو آپ یہ دلیل دینے لگتے ہیں کہ ''اوہ معاف کیجیے گا، مگر یہ تو علیت ہے۔'' لیکن اس خفیہ علیت کا جو ہیگل کے علاوہ کہیں کوئی معنی نہیں رکھتی، آپ کوئی جواز نہیں دے سکتے، لگتا ہے کہ آپ نے مارکسی علیت کے بارے میں کوئی خواب دیکھ رکھا ہے۔

ایم۔ ناویل

کیا آپ سائنسی صداقت پر یقین رکھتے ہیں؟ مانا کہ ایسے حلقے موجود ہیں جن میں کسی قسم کی صداقت کی پیش گوئی محال ہو۔ لیکن معروضات کی دنیا، میرے خیال میں اسے تو آپ قبول کریں گے ہی، ایسی دنیا ہے جس سے سائنس تعلق رکھتی ہے۔ اس کے باوجود آپ کے نزدیک یہ دنیا ایسی ہے جس میں صرف احتمالات ہی نہیں، سچائی نہیں۔ ہاں وہ اضافی صداقت تک ضرور پہنچتی ہے۔ اب آپ مانیں گے کہ سائنسی علوم علیت کے تصور کو بروئے کار لاتے ہیں؟

سارتر

یقیناً نہیں۔ سائنسی علوم تجریدی ہوا کرتے ہیں۔ حقیقی علیت کے بجائے وہ ان عوامل کے تغیرات کا مطالعہ کرتے ہیں جو ان ہی کی طرح تجریدی نہیں۔ ہم ایک ایسی سطح پر کلی عوامل سے دوچار ہو رہے ہیں جہاں ان کی اضافتوں کا ہمیشہ مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ مارکسزم میں ایک واحد کلیت کا مطالعہ کیا جاتا ہے جس میں علیت کی تلاش کی جاتی ہے لیکن وہ سائنسی علیت سے ملتی جلتی شے نہیں۔

ایم۔ناویل

آپ نے مشورے کے لیے آنے والے ایک نوجوان کی مثال دی اور اسے آگے بھی بڑھایا تھا۔

سارتر

کیا وہ آزادی کا مسئلہ نہ تھا؟

ایم۔ناویل

اسے جواب دیا جانا چاہیے تھا۔ میں یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتا کہ اس کی صلاحیتیں، عمر، اس کے معاشی وسائل کیا ہیں۔ علاوہ ازیں میں ماں کے ساتھ اس کے تعلقات جاننے کی کوشش کرتا۔شاید میں صرف ایک احتمالی رائے ہی دے سکتا لیکن بلاشبہ میں ایک طے شدہ نقطہ نظر تک پہنچنے کی کوشش ضرور کرتا، چاہے عمل کرنے پر وہ غلط ہی ثابت ہوتا۔یقیناً میں اسے کچھ کرنے کی تلقین کرتا۔

سارتر

اگر وہ آپ کے پاس مشورے کے لیے آتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے پہلے ہی ایک جواب منتخب کر لیا ہے۔عملاً میں بھی اسے کوئی نہ کوئی مشورہ دے سکتا تھا لیکن چونکہ وہ آزادی کا متلاشی تھا، میں اسے خود اپنی راہ منتخب کرنے کے لیے چھوڑ دینا چاہتا تھا۔علاوہ ازیں میں جانتا تھا کہ وہ کیا کرنے والا ہے اور وہی کچھ اُس نے کیا۔

☆☆☆